لويس ألتوسّير

أن تكون ماركسيّا في الفلسفة



ترجمة: الياس شاكر



أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة

لويس ألتوسّير

أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة

ترجمة:
إلياس شاكر

دار الفارابي

الكتاب: أن تكون ماركسياً في الفلسفة
المؤلف: لويس ألتوسّير
تحرير النص والتعليق عليه: ج م غوشغاريان
ترجمة: إلياس شاكر
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: ٣٠١٤٦١ (٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥ (٠١)
ص. ب: ٣١٨١/ ١١ - الرمز البريدي ٢١٣٠ ١١٠٧
www.dar-alfarabi.com
e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني/ يناير 2019
ISBN: 978-614-432-956-6

العنوان بلغة الأصل الفرنسية :
ETRE MARXISTE EN PHILOSOPHIEE
Texte établi et annoté
par G. M. Goshgarian
Traduit par
Elias SHAKER
© Presses Universitaires de France, 2015
ISBN 978-2-13-065173-4

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محتَـرَف القول الجريء بإدارة غازي برّو]

بيروت موبايل: 70216140
Atelier. oser. dire1@gmail. com
Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire animé par Ghazi Berro

مقدّمة

بقلم ج. م. غوشغاريان

I

يوم ١١ حزيران/ يونيو ١٩٨٤، نصح ألتوسّير الفيلسوفة المكسيكيّة فرناندا نافارّو، التي ستنشر سنة ١٩٨٨ تقديماً لفلسفته الأخيرة في شكلِ حديثٍ معه، بقراءة أحد أعماله العديدة غير المنشورة. كتب إليها يقول: «لقد أعدتُ قراءة مخطوطة "فلسفة"، غير ناجزة، لكن تبدو لي لا بأس بها، فقد قرأتها حتّى آخر كلمة. إنّها تعالج مسألة بِدء الفلسفة إطلاقاً، ومسألة تظاهر ديكارت بخلاف ما يُضمِر في "ترتيب التعليلات". هل قرأتيه؟ إنّني لا أدينه.» تقويم ذاتيّ يَعْدِل المديح إذْ يصدر عن مؤلِّف عُرف بارعاً في فنّ الانتقاص من شأن الذات. غمرَ السرورُ نافارّو: «أطلعني ألتوسّير على تلخيص فلسفيّ "للذين ليسوا بفلاسفة"، نصّ غير منشور، مكتوب في السنوات ١٩٧٦ - ١٩٧٨، وقد خوّلني الاستناد إليه مرجعاً لمشروعي. ورحتُ أكتشفه، مأخوذة بـه، ألتهمه التهاماً.[1]» في ضوء هذا الاكتشاف الموجَّه كان قيامها ببناء نصّ *Filosofia y marxismo* (الفلسفة والماركسيّة)، النص الفلسفيّ الوحيد الذي نشره ألتوسّير خلال السنوات العشر الفاصلة بين وفاته، التي حلّت سنة ١٩٩٠، ومأساة قيامه بخنق زوجته هيلين ريتمان في نوبة جنون سنة ١٩٨٠.

كتاب *Philosophie et marxisme* (الفلسفة والماركسيّة)، الذي

(١) من تقديم بقلم نافارو، في: حول الفلسفة:

F. Navarro, dans *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard/ NRF, coll. « L'infini », 1994, p. 93, 22.

سيصدر بالفرنسيّة في نيسان/ أبريل ١٩٩٤، سيصبح، بالنسبة إلى الفلسفة الألتوسّيريّة في طورها الأخير، مقدِّمة النصّ المرجعي «التيّار الجوفيّ لمادّيّة التلاقي[1]»، مع صدور هذا الأخير خريف تلك السنة. أثار هذا النص المجتزأ المستخلص من بين ركام من المخطوطات، العائدة في معظمها إلى سنتَيْ ١٩٨٢ - ١٩٨٣، انبهاراً بألتوسّير الأخير وما زال مذّاك لا يعرف فتوراً.

ربّما كان التعتيم على ما قبل الأخير، إذْ طال بقاء عدد غير قليل من أعماله المهمّة غير منشور، قد يَسَّر عودته تلك إلى دائرة الضوء بعد الوفاة، سواء بتدبير محسوب أو بمصادفة عارضة. ذلك أنّ الفِكْر العاصف الذي كان لألتوسّير السبعينيّات لا يزال يثير نفوراً عدائيّاً لا يتحوّل إلى ازدراء غير مكترث إلّا بقدْر نجاح صاحبه في طمأنة النفس إلى أنّ ذلك الفكر فات وقته إلى غير رجعة تقريباً. حتّى المعلّقون المتعاطفون، مع استثناءات نادرة، أسهموا في إبقاء الحَجْر الصحّيّ على سليف فيلسوف التلاقي، ولم يَستَبْقوا من «المتمذهب الخائب» الذي كانه في السبعينيّات إلّا تصريحاته عن أزمة الماركسيّة، تلك التصريحات التي كانت تمهِّد في زعمهم لـ«*Kehre* ألتوسّيريّة» (أنطونيو نيغري). أمّا فيما خصّ ما في نصوصه قبل الـ*Kehre* (الانعطافة) من مقترحات لحلّ الأزمة، فهي، حَسَب ما يُشبه إجماعَهم، تعود إلى زمن سالف.

والحال، يوجد في كتاب **الفلسفة والماركسيّة** ما يُشَوِّش ذلك الخط المرَسّم على هذا النحو بقصد الفصل بين ألتوسّير الأخير وألتوسّير ذلك الزمن السالف، المُدافع عن دكتاتوريّة البروليتاريا، ضمن دفاعه عن أشياء أخرى يعتبرونها خَطَلًا. إذ إنّ ذلك الحديث [مع ناڤارّو]، في قسمه الأكبر، هو في الواقع عبارة عن نسيج مُقَمَّش من مقتطفات وتلخيصات مستلّة من نصوص ألتوسّيريّة تعود ألى الستّينيّات والسبعينيّات، كما لو أنّ مؤلِّفها أراد أن يلفت النظر إلى أنّ المفهوم المحوريّ في فلسفته الأخيرة، أي مفهوم التلاقي،

---

(١) ضمن كتابات فلسفية وسياسية، ١٩٩٤:

Écrits philosophiques et politiques, t. I, Paris, Stock/ Imec, 1994, p. 539-579.

منثور في أعماله كلّها، تحت تسـميات عديدة: «تراكم»، «خلطة»، «وصلة»، «مصادفة»، «تَرافُد»، «عقدة طارئة»، وحتّى مفهوم الـ«تَلاقي» نفسه، مؤشّر بين غيره من المؤشّرات إلى أنّ الانعطافة الألتوسّيريّة، إن كانت هناك من انعطافة، قد حدثت عَبْر عَوْد على ما سلف..

بالطبـع، إنّ مجرَّد وجود هذه التعابير في كتاباته السـالفة لا يُثبِت ذلك. أليس المبدأ الأساسـيّ لماديّة التلاقي، أو الماديّـة الاحتماليّة، أنّ بنية جديدة تفجـأ الوجود كنتيجة غير مُتوَقَّعة لاجتماع سلسـلة كاملة مـن العناصر التي «يقع تغيّر في استعداداتها الداخليّة وفي وِجهتها تِبْعاً لتغيير مكان تلك التعابير ودورهـا»؟ هكذا يكون من الممكن أن ينبثق نمط إنتاج كنتيجة لتلاقي عناصر «مختلفة الأصول ومستقلّة»، مع كونها ذات قابليّة، تُستنتَج لاحقاً، لـ«التواصل فيما بينها لتُكوِّن هذه البنية [...] بدخولها في تبعيّة لها، اسـتحالتها نتائج لها». فحلّ مسـألة الـ«*Kehre* الألتوسّيريّة» يقتضي إذاً، العمل في ضوء هذا المبدأ، الذي استخرجنا صوغه بالعبارات الواردة أعلاه من مساهمات كلٍّ من ألتوسّير وإتيان باليبار تباعاً في عملهما المشترك **قراءة الرأسمال** (١٩٦٥)[1]، وبالتالي محاولة الإحاطة باللحظة التي شَـهِدَتْ مختلف عناصـر الماديّة الاحتماليّة تتلاقـى، ثمّ «تَأخُـذ» («بالمعنى المقصـود إذْ يقال [بالفرنسـيّة] إنّ صالصا المايوناز قد "أَخَذَتْ"»[2])، كما أوضح ألتوسـير نفسـه سـنة ١٩٦٦ [يقال بالعربيّـة «عَقّـدَتْ» = تمازجت مكوِّناتُها وتكثّفـت])، على نحو يفضي إلى تكوين مفاعيل البنية الفكريّة هذه عبر عَوْد النتيجة على صيرورتها.

أقلّه واحد من هذه العناصر، هو المذهب الذَرِّيّ الإپيقوري، يلفت النظر بغيابه حتّى أواسط سبعينيّات القرن العشرين. يا هل تُرى كان إطلاق الانعطافة بفعل انحراف احتمالي سرَّعه اكتشاف الانحراف الاحتمالي عند الإپيقوريّين؟

---

(1) *Lire le Capital*, éd. É. Balibar, Paris, Puf, coll. "Quadrige", 1966, p. 46, 531-532.

(٢) «ثلاث ملاحظات حول نظريّة الخطاب»، في: كتابات في التحليل النفسـيّ، فرويد ولاكان. أنظر: *Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, éd. O. Corpet et F. Matheron, Paris, Stoc/ Imec, 1033, p. 143.

من الممكن أن يذهب التفكير إلى هذا. فقد كانت لألتوسّير، خلال العقد الذي سبق، «"لقاءات سريعة" عابرة نسبيّاً»، مع إبيقورس ولوكريسيوس. لكنّ أيّاً من هذه المغازلات «لم يُفضِ [...] إلى اندماج»، كما تفيد مواصلة الاستشهاد برسالة مؤرّخة في آذار/ مارس ١٩٦٩، ونُشرت بعد مضيّ ستّة أشهر، بعث بها إلى رفيقة كان قد وجد نفسه مضطرّاً إلى أن يطلب منها، في رسالة أخرى، وهذه ذات طابع شخصيّ، أن «تسيطري [...] على هواك وتصرّفاتك تجاهي[1]»، وذلك إثر لقاء بينهما كان لقاءً، الكلمة هنا في محلّها، لم يأخذ. ولا يمكن أن نلمح شيئاً من الصعود الباهر للمكانة المرصودة لحكيم الحديقة [إبيقورس] لدى مفكّر شارع أولم [ألتوسّير، أستاذاً في دار المعلّمين العليا في باريس - المترجم]، إلّا مع الدفاع عن أطروحة أميان في حزيران/ يونيو ١٩٧٥، التي كشف ألتوسّير فيها «مقدّمات ماديّة ماركس» عند اسبينوزا، وهيغل، وإبيقورس، ثمّ مع محاضرة غرناطة في آذار/ مارس ١٩٧٦، حيث جرى تقريظ مكيافيللي وإبيقورس بالاسم لممارستهما المضادّة للفلسفة استباقاً لممارسة ماركس. ما الذي اعطاه هذا التلاقي الاندماجي بين نظريّة التلاقي الألتوسّيريّة الأولى وبين القراءة الألتوسّيريّة لإبيقورس، الذي ستُنسب هذه النظريّة إليه بعد أن تكون قد أَخذَتْ؟

أقلّ ما أعطاه، وربّما أكثره، ترجمة نظريّة التلاقي الألتوسّيريّة إلى خطاب إبيقوريّ، منمّقةً ببعض ما يناسبها من التعابير المحوريّة العائدة إلى الستّينيّات، مترجَمةً إلى خطاب التلاقي. هكذا نعلم أنّ «مفهوم الاحتمال مطوَّراً» يسمّى «تلاقياً»، وأنّ المصادفة «كلمة تترادف مع التَلاقي، لكن بشكل ترافُد». وتشكّل

---

(١) من كتابين الأوّل بالإيطاليّة، ويتعلّق بمراسلات ذات صلة بالحزب الشيوعي الإيطالي. ويتضمّن الثاني رسائل ألتوسّير إلى زوجته هيلين:

M. A. Macciocchi, *Lettere dall'interno del P.C.L. a Louis Althusser*, Milan, Feltrinelli, rééd. 1969, p. 344-345;

L. Althusser, *Lettres à Hélène*, 1947-1980, éd. O. Corpet, Paris, Grasset/Imec, 2011, p. 539.

هذه الصيغ جزءاً مكوِّناً من عَرْض المادّيّة الاحتماليّة، وللقارئ أن يَحْكم، بعد مقارنة بينها وبين الأعمال الســابقة، إن كانت قابلة للنســبة إلى Kehre، أم إلى قَطْعٍ متابَع، أم الى تطوّر خطّي، أم إلى استعادة بسيطة.

ويســتطيع القارئ أن يتصدّى لهذه المقارنــة دون أن يغوص في «التيار الجوفي». ذلك أنّ عرض مادّيّة التلاقــي، الذي يقوم بإعادات التعريف هذه، يشكّل الفصل السادس عشر من الكتاب الذي بين يديه الآن، مخطوطة ١٩٧٦ التي نصح ألتوسّير بها مراسِلتَه المكسيكيّة التي سوّقتها سنة ١٩٨٤. فألتوسّير الانعطافــة، إذا كان التلاقي مع إپيقورس إيذاناً بحضوره الراهن، يكون هو هو ألتوسّير زمن سالف. ولعلّ الفيلسوف الماركسي عمد إلى تأكيد ذلك إذْ أكمل الصيغة الأولى لكتاب **أن تكون ماركسياً في الفلسفة** في تمّوز/ يوليو ١٩٧٦، وتحديداً قبيل وضعه اللمسات الأخيرة على كتاب من ٢٠٠ صفحة[1] يتمحور حول مسألة دكتاتوريّة البروليتاريا.

II

إذا كان تاريــخ اعتناق ألتوسّــير للمادّيّة الاحتماليّــة موضع نقاش، فلا أحد يشــكّك في أنّ مغازلته مع العداء للفلسفة اتُخذت، في ٨ تشرين الأول/ أوكتوبــر ١٩٥٧ على أبعد تقديــر، منحى حكاية تــدوم. يومذاك، جرت في باريس تحت رعايــة "Cercle ouvert" («حلقة مفتوحــة»)، مناظرة أُعلِن عنها تحت عنوان «أيستطيع كلّ إنســان أن يتفلسف؟» سرعان ما نزعت بخفّة نحو المبــارزة الكلاميّة حول كتاب **ما الحاجة إلى فلاســفة؟**، وهو دراســة ذهب فيها جان ـ فرانســوا ريڤل إلى أنّ عالَماً مسلّحاً بالعلوم يستطيع دونما خسارة التخلّص من الفلسفة، كونها محكومة منذ أمد بأن تكون أدبيّات رديئة ليس إلّا. وشاء ريڤل أن يكون دليله على ما ذهب إليه ما يقدّمه دجّالون، أمثال هايدغر،

(١) لويس ألتوسّير، **البقرات السوداء، مقابلة صحافية متخيلة.**

L. Althusser, *Les vaches noires- Interview imaginaire, Paris, PUF, 2016.*

ولاكان، وسارتر، وميرلو ـ پونتي، من كلام فارغ على أنّه عمق تفكير. فكان من ألتوسّـير، إذْ تداخل في النقاش الذي تلا المناظرة على المنبر، أن تولّى الدفاع عن كتاب صديقه، مشاطراً إيّاه «الوحي الجوهري»، كما قال.

كان ألتوسّـير في الواقع يدافع عن طرح مختلف تمامـًا برحابته، وهو أنّ كلّ فيلسـوف في كلّ عصر قد شاطر ريقل طرحه. لا شكّ في أنّ لدى الفلسفة «ادّعاء أسـاسي» بأنّها تملك معارف لا يملك الإنسان العادي سرَّها، معارف تعطيها، في نظرها، عناوينَ مكانتها في الوجود: «الفيلسـوف هو الذي يعرف دائماً بهذا القدر أو ذاك، ما هو الأصل الجذري للأشياء [...]، والمعنى الحقيقي لما يعرفه الآخرون [...]، ومعنى الأفعال التي يكونون منخرطين فيها.» مع ذلك، يظهر، من «منظور أكثر تاريخيّةً»، أنّه لا يطلب عناوينه في الفلسفة كفلسفة، بل في تلاقٍ تناحري معها: يعرّف الفلاسفة الكبار بأنفسهم «ارتباطاً بفلسفات يرفضونها». الفلسفة «معركة» كلِّ مقاتلٍ فيها « يشعر بالحاجة إلى التخلّص من الفلسفات الموجودة».

تُشكّل محاولة التخلّص من الفلسـفة، بالتالي، البادرة الفلسفيّة الأوّليّة. كلّ فيلسوف هو بالولادة ضد ـ فيلسوف.

لكن، والحال هـذه، كيف لفيلسـوفٍ مضادّ أن يكـون، دون أن يكون فيلسـوفاً؟ كيف له «أن يقف إزاء هذا العالَم على نوع من مسافة أصليّة» ليست بفلسفيّة؟ كيف له «أن يرفض الفلسفة دون أن يؤسِّس واحدة؟»

ينبغي طلب الجواب، حسـب ألتوسّـير الشابّ (كان سـيحتفل ببلوغه التاسـعة والثلاثين من العمر بعد ثمانية أيّام)، عند ماركس الشابّ. إذْ لم يكد الأخير، مؤسّـس علم التاريخ، يفرغ من تأسـيس هذا العلم، حتّى اسـتنفرَه لمحاصرة القاعدة الخلفيّة لفلسـفة زمنه، إيديولوجياه المسيطِرة. بيّن ماركس على هذا النحو كيف يكون المرء ماركسـيّاً في الفلسفة دون أن يصبح فيلسوفاً ماركسيّاً، وكيف يتغلّب على الفلسفة على نحوٍ غير فلسفي: يعمل منها العِلمَ.

ألتوسّـير مطلع الستّينيّات عالج الفلسـفةَ على نحو مختلف: عمل منها عِلماً. إذ إنّ ماركسَه هو، بعدما تورّط في الفلسفة المضادّة الأوّليّة - التجريبيّة

- العائدة لشبابه، رفض الفلسفة بتأسيس فلسفة كانت، فضلاً عن كونها فلسفة، عِلميّةً: المادّيّةَ الديالكتيكيّة، ملحقَ المادّيّةِ التاريخيّة، عِلم التاريخ. بتعبير أدَقّ، أسّس ماركس هذه الفلسفة العِلميّة من **حيث الحقّ**، خصوصاً في **رأس المال**، دون أن يتوصّل إلى صوغها **بالفعل**. ينبغي إذاً، من أجل ماركس، أن يُقرأ **رأس المال**، بهدف تبيان الفلسفة الباقية فيه «في حالتها العمليّة». إنّ المهمّة التاريخيّة هي ما يعطي الفيلسوف الماركسي في زمننا صلاحيّاته، كونه أفضل معرفةً أقلّه بكُنْه، إن لم نقل بمعنى كلٍّ ما يعرفه الناس ويعملونه. هذا مدوَّن بلا لَبس في **من أجل ماركس**، الكتاب الذي يجعل من المادّيّة الديالكتيكيّة ما ليس بأقلّ من النظريّة العامّة لكُنْه الممارسة النظريّة عموماً، وفي الوقت نفسه، وبإسناد من سپينوزا، النظريّة العامّة لكُنْه الممارسة عامّةً، وبالتالي النظريّة العامّة لصيرورة الأشياء عموماً[1].

قد يكون من الصعب تقديم تلخيص أفضل، بهذا القدْر اليسير من الكلمات، للفلسفة المثاليّة الخاصّة بكنه الكلّ ونقيضه، التي يعمل ألتوسّير على تفكيكها في **أن تكون ماركسيّاً**، من أفلاطون إلى ليفي-ستروس، مروراً بكانط، دون أن ينسى... ألتوسّير. والحاصل عَوْدٌ آخر على نفسه، وهذه المرّة كنقد ذاتي، جرى التعبير عنه صراحةً في المقطع حول الـ«فكرة خاطئة» بأنّ ماركس أسّس فلسفة بتأسيسه علماً خاصّاً بالتاريخ. بتعبير أدقّ، يتعلّق الأمر بعَوْدٍ على عَوْد، إذ إنّ هذا النقد الذاتي سنة ١٩٧٦ يستعيد آخر يعود إلى حزيران/ يونيو ١٩٧٢[2]، وهذا بدوره استعادة للنقد الذاتي المفصّل العائد إلى ١٩٦٦-١٩٦٧، الذي لن يَنشُر مؤلِّفُه منه سوى مقتطفات يسيرة.

---

(١) ألتوسّير، «حول الديالكتيك المادّي» في: من أجل ماركس:
"Sur la dialectique matérialiste" (1963), dans *Pour Marx*, Paris, Maspero, coll. «Théorie », 1965, p. 169-170.

(٢) ردّ على جون لويس:
Réponse à John Lewis, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1973, p. 41-42, 55-60 ;
كذلك، عناصر نقد ذاتي:
Éléments d'autocritique, Paris, Hachette Littérature, coll. « Analyse», 1974.

جاء النقد الذاتي العائد لأواسط الستّينيّات عقب صراع دافع ألتوسّير فيه عن عِلم خاص بالتاريخ مهدَّد، في نظره، من قِبل إيديولوجيات إصلاحيّة تحاول أن تجعل من نظريّة ماركس الثوريّة المرحلة العليا من إيديولوجيا النزعة الإنسانيّة البرجوازيّة. وكان لهذا الدفاع الفلسفي عن المادّيّة معتركه السياسي: التوجّه الأساسي لدى الحزب الشيوعي الفرنسي، الذي حاول ألتوسّير عطفه في اتّجاه «مضادّ يساري للستالينيّة». وكان إثرَ فشله أنّه تَنبَّه إلى حصان طروادة مثالي مقيم في كنف مادّيّته هو، وتخلّص من الفكرة التي ذكرنا معتبِراً إيّاها «تنظيريّة».

أعادت الـ *Kehre*، إذْ استعجلها هذا النقد الذاتي، الفكرَ الألتوسّيري إلى الطريق القويم، إذا صحّ التعبير، طريق الانحراف الفلسفي المضادّ الذي شُقَّ قبل ذلك بعشر سنوات. فهي انعطافة أدّت، عبر نقد ذاتي متابَع، إلى الفلسفة المضادّة التي تكرّست بعد عشر سنوات في أن تكون ماركسياً. وأدّت في الوقت نفسه إلى التلاقي ـ الاندماج الخاصّ بهذه الفلسفة الحارفة (سيكتب ألتوسّير سنة ١٩٧٢ أنّ الشيوعيّة هي في المقام الأوّل «مُحيِّرة»، إذْ «تحرِف عن الطريق المتّبَع[1]») مع مادّيّة التلاقي التي يوجد في لبّها، بحُسن تدبير من المصادفة، ما سيسمّيه ألتوسّير، سنة ١٩٧٦، «انحرافيّة/ انحراف» الكليناmِن [clinamen (حَرَف) الكلمة اللاتينيّة التي عبّر بها الشاعر الفيلسوف اللاتيني لوقريتيوس، في القصيدة الملحميّة التي لخّص بها فلسفة إپيقورس، عن نظرية الأخير حول «انحراف» الذَرّة الذي أوجد العالَم - المترجم]. وهي، بعد وقوع الحدث، تُبيِّن الطابع العرَضي الطارئ نسبيّاً للتلاقي، لفترة وجيزة، ١٩٦١ - ١٩٦٥، بين عناصر من المادّيّة الاحتماليّة الناشئة ومثاليّة «الانحراف التنظيري» الواضحة. لكنّ هذا الانحراف الأخير، كما سيكون مفهوماً، لم يكن انحرافاً: إنّه يقود مباشرةً إلى أُرثوذكسيّة ما كان ألتوسّير، سنة ١٩٥٧، يسمّيه بـ«التقليد العظيم».

وجدت عناصر الفلسفة الألتوسّيريّة الجديدة مكانها في «درس تأهيل إلى

(١) «كتاب الشيوعيّة» (غير منشور).

الفلسفة مخصّص للذين ليسوا بفلاسفة[1]» (وتفضيلاً للعِلميّين)، الذي ألقى ألتوسّير في إطاره خمس محاضرات خلال تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأوّل/ ديسمبر [2]١٩٦٧. لكن ينبغي الانتظار حتّى شباط/ فبراير ١٩٦٨، «لينين والفلسفة[3]»، محاضرة تأهيل للفلاسفة إلى الفلسفة اللينينيّة، كي تتبلور هذه العناصر في فكرة أنّ الفلسفة هي مواصلة السياسة بوسائل أخرى، مع كون وسيلتها المفضّلة استثمار نتائج العلوم.

لا شيء جديداً في ذلك، بمعنى ما: كانت الفلسفة التنظيريّة كذلك تتعاطى السياسة باستثمار نتائج عِلم التاريخ كوسيلة، محقّقة مع ذلك نتائج سياسيّة: بفضلها أمكن سماع خطاب مضادّ يساري للستالينيّة في الحزب الشيوعي الفرنسي. لكنّ نظرية الفلسفة التي كانت هذه الفلسفة تقترحها لم تكن تمكّنها من تبيان ما كانت تعمله. فهي إذْ تريد أن تكون عِلماً - بل عِلم العلوم - يختصّ بمعالجة موضوعٍ ينماز عن موضوعه الحقيقي، إنّما تعترف بعجزها عن تَقبُّل أن يغيّرها العالَم الذي تُنظِّر له، أو أن تغيّره: لم يكن في مقدورها غير أن تعرفه.

للخروج من هذا الطريق المسدود، قام ألتوسّير بعكس وجهته. اعترف بأنّ الفلسفة الماركسيّة تعمل في تبعيّة لإيديولوجيا، پروليتاريّة، فهي، بالتالي،

(١) جرى الإعلان عنه على هذا النحو في كرّاس الدعوة حاملًا توقيع «لويس ألتوسّير". أنظر: پ. ماشريْه، «ألتوسّير ومفهوم فلسفة العلماء العفويّة»:
http://stl.recherche.univille3.fr/seminaire/philosophie/macherey/macherey/20072008/macherey21052008.html

(٢) الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية (١٩٦٧)؛ "من صوب الفلسفة"، في: كتابات فلسفية...، م س، (١٩٩٥):
Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1974 ;
« Du côté de la philosophie », *Écrits philosophiques..., op. cit.,* t. II, 1995, p. 255-298 (le 5ième cours).

(٣) «لينين والفلسفة»، في: عزلة مكيافيللي ونصوص أخرى:
"Lénine et la philosophie", dans *Solitude de Machiavel et autres textes,* éd. Yves Sintomer, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx confrontation », 1998, p. 103-104.

على «صلة عضويّة» بالسياسة. ولاحظ أنّ «الأغلبيّة الواسعة» من الفلسفات هي كذلك على صلة بالسياسة، وأنّها «تُنكر مع ذلك بشراسة» وجود هذه الصلة. ثمّ أكّد أنّ الفلسفة الماركسيّة «تمتنع عن النكران[1]».

ما الفائدة من هذا النكران؟

الجواب مزدوج[2]. «الطبقات المسيطرة تنكر أنّها تسيطر.» «الفلسفة تمثِّل صراع الطبقات، أي السياسة.» ستكون الفلسفة المسيطِرة إذاً، ممثِّلةَ هذا الإنكار لدى العلوم، باعتباره مكوِّناً جوهريّاً من سياسة المسيطِرين، وإلّا قد يكون من شأن العلوم تكذيب هذا الإنكار.

إنّها تمثِّله بالتغطية على سيطرتها عبر السياسة وعلى تَحدُّدِها عبر العلوم، واضعة هذه الأخيرة، والإنكار يستدعي الإنكار، «في حالة خضوع واستغلال لأغراض تبريريّة تخدم قيماً من خارج نطاق العِلم». علاقة الإنكار هذه التي تقيمها الفلسفة مع «علاقتها الحقيقيّة مع العلوم» هي في الوقت نفسه شرط تواطئها مع سياسة المسيطرين ونتيجة هذا التواطؤ[3]. إنّ المكان غير المعترَف به لهذه العلاقة الحقيقيّة هو ما تأتي الفلسفة لإشغاله بادّعائها الفلسفي أنّها تعرف «الأصل الجذري للأشياء».

فكَشْف الإنكار الفلسفي يعني بالتالي، إظهار العلاقة «الفلسفيّة» التي تقيمها الفلسفة مع شروطها الحقيقيّة، كي تفتح الطريق أمام مساءلة القيم الخارجة عن نطاق العِلم، أي الإيديولوجيّة، التي تتطوّع الفلسفة لخدمتها.

كيف السبيل إلى رفض هذا التواطؤ بين الفلسفة وسياسة المسيطرين، وفرضها الطاعة على العلوم الواقعة تحت قيادتها؟

يجيب ألتوسّير على السؤال في «لينين والفلسفة»: بالاستناد إلى»المعرفة الموضوعيّة (إذاً العلميّة)» للفلسفة، أي إلى «نظريّة عن الفلسفة[4]». لكن،

(١) الفلسفة وفلسفة العلماء... م س، ص ٩٦ -٩٧؛ «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٣٣، ١٣٥.
(٢) م ن، ص ١٣٤-١٣٥.
(٣) «من صوب الفلسفة»، م س، ص ٢٦٥.
(٤) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١١٣، ١٣٤.

كما لاحظ قبل سـنة في كتابه **تأهيل إلى الفلسفة**: «ينبغي الحذر من الوقوع في وهم القدرة على تقديم تعريف، أي معرفة للفلسفة يكون في وسعها الإفلات جذريّاً من الفلسـفة [...]؛ لا يمكن الإفلات جذريّاً من دائرة الفلسـفة. كلّ معرفـة موضوعيّة عن الفلسـفة هي بالفعل فـي الوقت نفسـه موقع داخل الفلسـفة.[1]» ومع ذلك: «لا أقلّ من أبداً (!) لن نقول إنّ الماركسـيّة فلسفة جديدة[2]». الماركسـيّة، كما جاء في «لينين والفلسفة»، هي «ممارسة جديدة للفلسفة» ممارسةً «تستطيع تحويل الفلسفة».

فالعلاقة المزدوجة التي تقيمها الفلسفة مع السياسة من جهة، ومع العلوم من جهة أخرى، وتكون شـرط وجود أيّة فلسفة، هي التي تُوفِّر سبيلاً للخروج من «دائرة الفلسـفة» - «الدائرة الجهنّميّة»، كما سـيقال في **أن تكون ماركسيّاً في الفلسـفة** – الدائرة التي أشار ألتوسّير إليها في مناظرة «الحلقة المفتوحة». فـإذا كان «الإفلات الجذري» من هذه الدائرة، ليس أقـلّ تَعَذُّراً من التخلّص من الإيديولوجيا، يبقى من الممكن، انطلاقاً مـن عِلم التاريخ، تَدبّرُ عِلم غير فلسفي للفلسـفة، مع مواصلة اسـتخدام هذا العِلم، بطريقة فلسفيّة سياسيّة، لخوض الصراع جَوّاً الفلسفة. أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة يعني الدخول إلى الحلبة الفلسـفيّة لتمثيل عِلم الفلسفة لدى فلسـفة معروف كونها، في الحُكم الأخير، شكلاً نظريّاً للسياسة، وبالتالي للإيديولوجيا.

وسـينتقل ألتوسّير إلى الهجوم في **أن تكون ماركسـيّاً في الفلسفة**، متّبِعاً سبيلاً جرى رسمه عن طريق المجاز في «لينين والفلسفة»، ويرمي إلى تفكيك بناء التقليد العظيم الخاصّ بالفلسفة المثاليّة بواسطة اتّخاذ مسافة من المسافة التي تدّعي هذه الفلسـفة اتّخاذها من العالَم. من هنا تتحدّد المهمّة التاريخيّة للفيلسـوف الماركسي المسـلّح بالنظريّة: تحويل هذه «المسـافة الأصليّة»

---

(١) **الفلسفة وفلسفة العلماء...**، م س، ص ٥٦.

(٢) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٣٦.

الأسـطوريّة إلى «فراغ مسـافة متّخَذة[1]» - بما فيه ذلك الذي سيصبح، سنة ١٩٧٦ وما بعدها، الفراغ الذي ينبثق إثر «الانحراف الأصلي»، حيث لم يكن يوجد سـوى «فراغ» امتلاء طافح. بتعبير آخر، أن تكون ماركسياً في الفلسفة ، يعني، حسب «لينين والفلسـفة» إفراغ فراغ مزيّف مملوء احتياطاً بـ«المعنى الأصلي للعالَم»، بهدف الإفساح في المجال لتمثيل المعرفة العلميّة فلسفيّاً.

كيف العمل على ذلك؟ مجاز آخر لا يقلّ عن السابق شهرةً: بترسيم «خطّ فاصل[2]» في الممتلئ حتّى الطفح/ الممتلئ زيفاً من الحقل الفلسـفي. هذا الخطّ، إذا ما جرى ترسـيمه جيّداً في اللحظة المناسـبة، سيجعل من الحقل الفلسـفي ميدان معركة، كي يسـمح بوجود تلاقٍ يكون مصيرُ الممارسـات العلميّة معترَكَه، مع كون معترَك المعترَك، كما رأينا، هو السيطرة الطبقيّة. ليس ما يجري في الفلسفة بالتالي، في حقيقة الأمر، إلّا التكرار إلى ما لا نهاية لإنتاجِ ـ إفراغِ فراغ عبر تشـكيل آخَر، بواسطة تبوينٍ/ تمييزٍ ليس له من عدّة الحرب سوى الخطّ العديم: «لاشيء فلسـفيّاً» من طُروح وطروح مضادّة ومقولات وغير ذلك من «مواضيع فلسـفيّة»، كلّ هذه المواضيع غير الموضوعيّة التي، مع ذلك، تشـكّل تجسـيداً لغاية حيويّة: الدفاع عن العلوم ضدّ استغلالها من قِبَل الفلسفة المثاليّة والإيديولوجيا.

بهذا المعنى ليس للفلسـفة تاريخ. وبتعبير أدقّ، تاريخها هو، في الحُكم الأخير، تاريخ الترسـيم الأبدي للخطّ الفاصل نفسه، الذي يمرّ بين الحزبَين الفلسـفيّين الكبيرين، وأحدُهما، المادّي، خاضع للسـيطرة، يتحزّب بكشف التَحزُّبِ المتستّر لدى الآخر، الذي يسيطِر عليه بهذا التستّر.

من شـأن «الممارسـة الجديدة للفلسـفة»، كما تظهر خلال ١٩٦٧-١٩٦٨، أنّها، بنتائجها العمليّة، تُذكِّر بالممارسـة القديمة الفلسـفيّة المضادّة

---

(١) م ن، ص ١٣٢.

(٢) م ن، ص ١٣١. التعبير مسـتعار من لينين، المادّيّة ومذهب النقد التجريبي، القسـم الثاني، الفصل الخامس.

التي جرى التذكير بها سنة ١٩٦٥ عبر صورة ذاتيّة ألتوسّيريّة تمثّل الفيلسوف المضادّ الساذج الذي كانه، بدأبه على أن يوكل للفلسفة دور «الوعي النقدي المتلاشي لدى العلوم»، الوعي الذي تقتصر مهمّته على «التخفيف النقدي الدائم من أخطار الوهم الإيديولوجي» الذي كان يحاصره: سذاجة كانت تَحكُم هذا «الوعي من خارج» العِلم بألّا يملك من التاريخ إلّا تاريخ «موتـ(ـه) المُواصَل[1]». ومع ذلك، قد يكون من الخطأ اعتبار الممارسة الجديدة للفلسفة مجرّد نفي لضد ـ الفلسفة المضادّة. قد يكون في ذلك نسيان أنّ كلّ عِلم يتقدّم بـ«قَطْع مُواصَل»، وِفق فكرة أخرى مضادّة للتنظيريّة جرى اعتمادها في فترة ١٩٦٧ - ١٩٦٨[2]. كان على التنظيريّة أن تُواصِل الوقوع تحت شفرة المقصلة قبل أن يلاقي عِلمُ الفلسفة، حسب **أن تكون ماركسيّاً في** صيغته الأولى، ما كان منطقُه الداخلي يقود نظيرَه التفكيكَ الدرّيدي نحوه: دكتاتوريّة الپروليتاريا.

III

يمتدّ أحد تحدّرات الأنساب النصّيّة الذي يمكن أن ننسب إليه **أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة**، من الإعلان البرنامجي، في نهاية «لينين والفلسفة»، عن «تحويل للفلسفة»، نحو «تحويل الفلسفة»، نصّ محاضرة غرناطة في آذار/ مارس ١٩٧٦ التي يضمّ **أن تكون ماركسيّاً** الأساسيّ فيها. وهو يضمّ كذلك صيغة معدّلة للدرس الخامس من التأهيل إلى الفلسفة لسنة ١٩٦٧، وهو عبارة عن تحليل لنظريّات المعرفة منذ ديكارت. وإذا أضيف إلى ذلك أنّ كتاب ١٩٧٦ يقدّم نفسه كـ«ما ليس في إمكانه ألّا يكون مخطّط نظريّة علميّة للفلسفة»، النظريّة التي اعتبَر «لينين والفلسفة» أنّه «بدايةٌ متلعثمة[3]» لها، لكن أيضاً، وبصريح العبارة، يبدو **أن تكون ماركسيّاً**، شأنه شأن الشروع

---

(١) من أجل ماركس، م س، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) «خصام المذهب الإنساني»، في كتابات فلسفية، م س، ج II، ص ٤٨٧؛ «لينين والفلسفة»، م س، ص ١١٦.

(٣) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٣٤.

بـ«الممارسة الجديدة للفلسفة» الذي كان ألتوسّير يتوق إليه في محاضرته سنة ١٩٦٨، يندرج في المتابعة المباشرة لنصوص انعطافة ١٩٦٧ - ١٩٦٨.

لكنّه كذلك استئناف لكتاب ظلَّ مكانُه شاغراً.

بعد انهيار عصبي مديد بدأ في نيسان/ أبريل ١٩٦٨ - بداية «مرض طويل دون انقطاع تقريباً» طيلة أربع سنوات، باستثناء «صحوة ربيع ١٩٦٩»، حسب رسالة كتبها في نيسان ١٩٧٢ - أنجز ألتوسّير، في ربيع ١٩٦٩ بطبيعة الحال، مخطوطة تحمل العنوان **ما هي الفلسفة الماركسية اللينينية؟** وتحوّلت المخطوطة خلال الربيع إلى عمل تبدّل عنوانه إلى **حول إعادة انتاج علاقات إعادة الإنتاج**، وعمد المؤلّف إلى استلال مقتطفات منه جَمَعها في مقالته المعروفة سنة ١٩٧٠، «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة تَبع الدولة». وصار **حول إعادة الانتاج** إلى إصدار بعد الوفاة.

يشرع الفصل الأوّل من هذا النصّ بكتابة تاريخ للفلسفة انطلاقاً من سؤال سيُطرح للنقاش مجدّداً في الفصل الأوّل من **أن تكون ماركسياً**: هل غرامشي على حقّ في قوله إنّ «كلّ إنسان فيلسوف»؟ وهو السؤال الافتتاحي لمناظرة «الحلقة المفتوحة»، وليس في ذلك ما يدهشنا: «هل لأيّ إنسان أن يتفلسف؟» لم يجب ألتوسّير عن ذلك، سنة ١٩٥٧، نابذاً السؤالَ نفسه بمزحة. لكنّه بعد عشرين سنة بدا داعماً رأي سلفه الإيطالي: «ليست الفلسفة شأناً يخصّ الفلاسفة المحترفين». وهو، في الواقع، إنّما ينسب إليه طرحاً ألتوسّيريّاً: كلّ إنسان فيلسوف لأنّه يعيش «في ظِلّ إيديولوجيا مشبعة بمتساقطات فلسفيّة»، وبتعبير آخر، إنّ الفلسفة «العفويّة» الخاصّة بكلّ إنسان أيّاً يكن هي في حقيقة الأمر «مغروسة» في وعيه من إيديولوجيا تسهم الفلسفة في تكييفها[1].

---

(١) هذا التلخيص للإجابة جرى توسيعه في أن تكون ماركسياً وهو وارد في نصّ كُتِب سنة ١٩٧٦ بمثابة سيرة ذاتيّة تحت عنوان **الوقائع**، ونُشِر بعد وفاة ألتوسّير، في: **المستقبل يدوم طويلاً، تتبعه الوقائع**:

= *L'avenir dure lontemps* suivi de *Les Faits*, Paris, Flammarion, coll. « Champs

ينتهي الفصل الأوّل من حول إعادة الإنتــاج بوعد «وَضْع تعريف عِلمي للفلســفة» في علاقتها المزدوِجة مع «العلاقات الطبقيّــة والدولة» من جهة، والعلوم من جهــة أخرى، التعريف الذي أشــيرَ إليه في «تنبيــه إلى القارئ» باعتباره «غايــة» العمل ككلّ. ولن يكــون باقي المجلّــد الأوّل إلّا «التفافة طويلة» تقود إلى هذه الغاية، كما يقول ألتوسّــير في نهاية الفصل الأوّل. لماذا إذاً، البدء بهذه الصفحات العشر، ثمّ تَرْك المسائل المثارة فيها «معلّقة»؟ يُنبئ الـ«تنبيه» بأنّ ذلك عائد «إلى دواعٍ نظريّة وسياسيّة مهمّة جدّاً ستظهر في نهاية المجلّد الثاني».

يأتي أن تكون ماركســيّاً مكان هذا المجلّد الناقص. وهذا المكان يكتنفه المجلّد الأوّل مســبّقاً، إلى حدٍّ ما، الأمر الذي قد يســتدعي، افتراضاً، كتابتَه بالنيابة عن ألتوسّــير: بمثابة إشــارة إلــى الوجهة التي يتّخذهــا تفكيره حول الفلسفة بعد انعطافة ١٩٦٧ - ١٩٦٨.

لننطلق من تقارب بين الدرس الخامس مــن التأهيل العائد إلى ١٩٦٧، ومقطع معروف مــن مقالــة ١٩٦٩ - ١٩٧٠ حول الإيديولوجيا. فحسَــب الدرس، تقيم الفلسفة علاقة «فلسفيّة» مع شروط وجودها الحقيقيّة. وحسَب المقالة، «الإيديولوجيا هي "تمثيل" لعلاقة خياليّة يقيمها الأفراد حول شروط وجودهم الحقيقيّة[1]».

المقطع الذي يرسِّم، بنقاط الأثر، علاقةً بين هاتين العلاقتين، الخياليّة في إحدى الحالتين و«الفلســفيّة» في الأخرى، هو النسخة الأصليّة من استهلاليّة المشــهد الشــهير، مشــهد مناداة التابع من قِبَل الذات [«ذات» و«تابع»، في الفرنسيّة، لفظة واحدة للكلمتين، الأوّلى مَعرِفة والثانية نَكِرة - م.]: المقصود هنا مناداة الله لموسى. إنّه مقطع يتضمّن جملة لا وجود لها في المقالة: «على

= essais », rééd. 2013, p. 402-403.

(١) «من صوب الفلســفة»، م س، ص ٢٦٥؛ أيضــاً، «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة تبع الدولة (ملاحظات من أجل بحث)»:

Sur la reproduction, Paris, Puf. Coll. « Actuel Marx confrontation », 2011, p. 288.

أيّ حال سنعود حتماً إلى هذا البرهان عندما سيكون في وسعنا العودة إلى التكلّم على الفلسفة[1].»

الله المجلّد الأوّل، في علاقته مع التابع، هو هو بالتالي القائم بمقام الفلسفة في المجلّد الثاني.

يمكن افتراض أنّ هذا المجلّد الثاني كان سيعالج موضوع مناداة كلّ إنسان من قِبَل الفلسفة. وهكذا تكون الفلسفة قد «ازدوجت» في أَتْباعها، اقتداءً بالله، «حتّى الانقلاب المريع لصورتها [منعكسةً - م.] فيهم». وتتغيّر طبيعة تابع الفلسفة الخيالي هذا من عصر إلى عصر، كما يقول الدرس الخامس، بالعلاقة مع التمثيل الفلسفي «للخاصّيّة العقليّة المسيطرة في العلوم»: **ديانويا** dianoia، الماهيّة المفكِّرة، العقل المراقِب، العقل الاختباري، إلخ[2]. كان من المفترَض إذاً، أن يهتمّ المجلّد الثاني بتمثيل كلّ إنسان، عَبْر تمثيل خيالي يقوم به التابع لعِلم عصره.

لنتقدّم خطوة أخرى. كتب ألتوسّير في **حول إعادة الإنتاج** أنّ «ملموسَ» الأجهزة الإيديولوجيّة تبع الدولة واقعٌ، ليس بلا بعض «النشاز»، تحت «سيطرة» ما يشبه «توزيعاً موسيقيّاً وحيداً [...] هو التوزيع الذي تمليه **إيديولوجيا الدولة**»، أي إيديولوجيا الطبقة المسيطرة، الإيديولوجيا التي يتعيّن على أجهزة الدولة أن تفرضها، كلّ منها في ميدانه. وبتعبير أدقّ، «إنّ الوحدة العامّة تَبع النسق الإجمالي الخاصّ بأجهزة الدولة تؤمِّنها وحدة السياسة الطبقيّة تَبع الطبقة التي تمسك بسلطة الدولة ووحدة إيديولوجيا الدولة التي تناسب المصالح الأساسيّة التي تخصّ الطبقة (أو الطبقات) الممسكة بالسلطة[3]». ألا تكون هذه الوحدة العامّة مؤمّنة بصورة أفضل، عبر مناداة كلّ إنسان باعتباره تابعاً، من قِبَل فلسفة تُشْرِف، وَفْق تمثيلها الذاتي، على

(1) **حول إعادة الإنتاج**، م س، ص ٢٢٧ (أنظر: «الإيديولوجيا وأجهزة...»، م س، ص ٣٠٠).

(2) م ن، ص ٣٠١؛ «من صوب الفلسفة»، م س، ص ٢٨٢.

(3) **حول إعادة الإنتاج**، م س، ص ١٧٨، ١٢٨.

إيديولوجيا الدولة؟ ألا تقع هذه المهمّة على عاتق فلسفة تتنطّح إلى لعب دور كفيل وحدة الكلّ ومعنى الأشـياء الأصلي، فتكون على هذا النحو عاملة على ازدواج العلاقة الفلسفيّة ـ الخياليّة الخاصّة بها مع شروطها الواقعيّة في العلاقة الفلسفيّة ـ الخياليّة الخاصّة بأتباعها مع شروطهم الواقعيّة؟

***

في مطلـق الأحوال، يعيدنا هذا البحث التنظيري إلى مسـألة الشـروط الحقيقيّة لوجود الفلسفة. هل كانت سـتقتصر، في ختام المجلّد الثاني، على «العلاقات الطبقيّـة والدولة» من جهة، وعلى «الأحـداث الكبرى في تاريخ العلوم» من جهة ثانية، كما يشير الفصل الأوّل من المجلّد الأوّل؟

مجدَّداً، سـيكون الـدرس الخامـس هو مـا سيسـتأثر بانتباهنا. كان ألتوسّـير، منذ سـنة ١٩٦٨، قد خصّ به «مجلّةَ التعليم الفلسـفي» (*Revue de l'enseignement philosophique*)، كمـا تشـير مجموعة من المسـوَّدات المصحّحة والمحفوظة في أرشـيف المجلّة[١]؛ إلّا أنّه عدل عن نشره أخيراً. لا نعلم لماذا. لكن يسـهل التثبّت من أنّ الدرس كان غير متماشٍ مع أطروحة مركزيّة في «لينين والفلسفة»: أنّ هناك «شيئاً ما جوهريّاً» ينقص تاريخ الفلسفة كما تَصوَّره إنغلز، الذي كان مع ذلك قد ساند القول بأنّ الفلسفة في حقيقتها صـراع بين مَيْلين، مـادّي ومثالي، وأنّ التحوّلات التي كانت تشـكّل معالم تاريخها المعاوَد كانـت تتحدّد بالعلاقة مع الثورات العِلميّة الكبرى. العنصر الناقص؟ الأطروحة اللينينيّة القائلة: إنّ الفلسفة، عبر علاقتها بالعلوم، «تمثّل صراع الطبقات[٢]».

الشيء نفسه ينقص الدرس الخامس، الذي يتناول تاريخ نظريّات المعرفة بالنظر إليها من زاوية علاقاتها مع تاريخ العلوم وحده[٣].

---

(١) المقصود صيغة الدرس التي تمّ نشـرها للمرّة الأولى سـنة ١٩٩٥ تحت عنوان «من صوب الفلسفة»، م س.

(٢) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٣٠، ١٣٤.

(٣) م ن، ص ١١٧.

يمكن أن نفترض إذاً، أنّ هذا هو الدافع وراء إحجام ألتوسّير عن نشر درسه سنة ١٩٦٨، وشروعه، لتسديد الرماية، في كتابة: **ما هي الفلسفة الماركسيّة اللينينيّة/ حول إعادة الإنتاج**. يقدّم الفصل الأوّل من الكتاب استعراضاً إجماليّاً سريعاً لتاريخ الفلسفة يولي اهتماماً بالتساوي لدور كلّ من العِلم والسياسة في تطوّر هذا التاريخ.

توصّل ألتوسّير بعد إنجازه **حول إعادة الإنتاج** بمدّة وجيزة، إن لم يكن أثناء كتابته، إلى استنتاج أنّه كان قد خصّ فيه العلوم بمكانة مبالَغ في تقديرها. وقد أكّد، في تمّوز/ يوليو ١٩٧٠، أنّ الدور الحاسم في انبثاق عِلم التاريخ يعود إلى التحوّل الجذري لدى ماركس، وبالتالي إلى السياسة، وأنّ الترجمة الفلسفيّة لهذا الدور كانت أمراً «لا غنى عنه» لسيرورة التحوّل[١]. ثمّ أعلن بعد سنتين، في نقد ذاتي، أنّ ثورة ماركس الفلسفيّة «كانت تقود» تأسيس المادّيّة التاريخيّة، وساند القول بأنّ «الفلسفة لا "تهمّ" السياسة والعلوم وحسب، بل الممارسات الاجتماعيّة **كافّة**». هذا التاكيد الأخير، رغم ما تقوله المظاهر، إنّما يعود إلى إعادة تقويم دور السياسة بالمعنى الواسع، لأنّه يلازم الإعلان القائل إنّ الفلسفة المعتبرة منذ ١٩٦٧ «سياسة في النظريّة»، ينبغي تعريفها «بمزيد من الدقّة. وفي الحُكم الأخير، كصراع طبقي في النظرية[٢]».

تحاول الفلسفة التي تخوض الصراع الطبقي النظري، وَفق إعادة التعريف هذه، أن تضع الممارسات الاجتماعيّة كافّة في حالة خضوع واستغلال في خدمة النظام السائد. إنّ الإنكار الذي يميّزها، يأخذ شكل تأكيد أوّليّة النظريّة بالنسبة إلى الممارسة، والفلسفة بالنسبة إلى النظريّة، أيّ هضم الفلسفة للّافلسفي بلا بقيّة. تالياً، بالنسبة إلى السؤال حول دور هذا الخارج اللافلسفي في الفلسفة، يأخذ الخطّ الفاصل الأساسي بالارتسام بين مادّيّة ومثاليّة.

---

(١) نصّ «حول تطوّر ماركس الشاب» لألتوسّير، في عناصر لنقد ذاتي، م س، ص ١٢٠. هذه المقالة تستعيد أفكاراً وردت في نصّ غير منشور كُتب في أيّار/ مايو ١٩٦٩، «تذييل لـ"لينين والفلسفة"».

(٢) ردّاً على جون لويس، م س، ص ٥٦ وص ٤١، الهامش ١٧.

وهذا يستدعي تعريفاً آخَر يرسّم خطّاً بين طريقتين في ترسيم خطّ.

***

هذا التَصَوُّر لمعسكرَيْن فلسفيَّين إذْ قدَّمه «لينين والفلسفة» (أو ربّما لينين وحَسْب، وهو الذي كان يقول بأنّ «في حقيقة الأمر ليس هناك إلّا مثاليّون وماديّون[١]») يتّصل في جانب منه بالنزعة التنظيريّة التي يستهدفها بالانتقاد. ويمكن اختزاله إلى التأكيد على أنّ كلّ نزعة فلسفيّة توجد «في معسكرها الخاصّ [...] في شروط الوجود التي تخصّها»، إلى أن «يأتي يوم» يشهد النزعتين «تتلاقيان وتتجابهان[٢]». مع ذلك، كان ألتوسّير قد مارس طويلاً، وصاغ بلا لبس[٣]، نقده لتَصوُّر للتلاقي لا يعتبر المتعاركين نتاجاً لعِراكهم.

ويعود إلى الطرح نفسه في فصل آخَر من نقده الذاتي سنة ١٩٧٢، المشار إليه في الفقرة السابقة، ولو أنّه يتناول الصراع الطبقي بمعناه الواسع. لكنّ الصراع الطبقي في النظريّة يخضع لمبدأ الصراع الطبقي الذي هيَ هوَ. كذلك في الفلسفة، إنْ هو العراك يصنع المتعاركين، خصوصاً وأنّ أحد طرفَي العراك، المثاليّة، لا يسعى إليه، في حين أنّه يخوضه بضراوة وحشيّة، وفق استراتيجيا قائمة على احتواء الخصم، بمعنيَي الاحتواء. أَوَلم يَقُم ماركس، بعضدٍ من ألتوسّير، بانتزاع المقولة الماديّة الأساسيّة حول الـ«سيرورة بلا ذات» من أحضان المثاليّة الهيغيليّة[٤]؟ إنّ الماديّة، إذْ تسعى إلى هذا الخارج، إنّما تسعى إلى نفسها. أكثر من ذلك، مع كون المثاليّة وحدها صاحبة مصلحة في أن تحتفظ لديها بصيغة من خصمها قابلة للاستغلال (وكيف يمكن استغلاله إن طُرِدَ؟)، كذلك تكون الماديّة، استجابةً لضرورات الحرب الفلسفيّة، في عراك

(١) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٢٨.

(٢) ردّ على جون لويس، م س، ص ٢٨.

(٣) «الأوّليّة للتعارض» حول العقد الاجتماعي (١٩٦٧):
« L'opposition est première. » *Sur le contrat social*, Paris, Manucius, coll. « Le marteau sans maître », 2008, p. 40.

(٤) «الخصام حول المذهب الإنساني (١٩٦٧)»، في: كتابات فلسفية...، المجلّد الثاني، م س، ص ٤٥٣.

مع العدوّ الداخلي: تشهد على ذلك حرب الثلاثين عاماً [شبه الأهليّة الدينيّة - م] التي خاضها ألتوسّير ضدّ مثاليّة مختصّة بالتمركس. بالتالي، كان ألتوسّير مدركاً أبعاد قضيّته وهو يَصِف عقدة الماديّة/ المثاليّة التي يتوجّب حلّها كي يتحقّق تلاقٍ[1]: «ليست الـ"فلسفة" [...] عبارة عن كُلّ يضمّ القضايا الخاضعة كافّة لحُكم الثنائي حقيقة/ خطأ [...]. لا وجود لمعسكر الأخيار المنسجم، في جهة، وفي الجهة الأخرى معسكر الأشرار [...]. غالباً ما تكون مواقع المتخاصمين متشابكة [...]. النزعتان المثاليّة والماديّة المتجابهتان عبر معارك الفلاسفة كلّها، في ميدان العراك، **لا تتحقّقان أبداً بحالة نقاء في أيّة فلسفة.**»

مَن يعرف ألتوسّير الأخير يكون قد أدرك أنّ شيئاً ما جوهريّاً ينقص هذا التبيان للتشابك في التلاقي بين الميول المثاليّة والماديّة: إنّه المعركة التي يتوجّب على هؤلاء خوضها ضدّ ميدان المعركة نفسه. أطروحة تقود مباشرة إلى دكتاتوريّة البروليتاريا، التي غابت عن نظرنا قليلاً، نظراً إلى كونها ميدان العراك الذي طالما كنّا، ولا نزال، نتقدّم فيه.

IV

أنجز ألتوسّير كتابة **أن تكون ماركسياً** في أوج الحملة العامّة ضدّ تخلّي الحزب الشيوعي الفرنسي عن مفهوم دكتاتوريّة البروليتاريا، إذْ أعلنت قيادة الحزب ذلك أوائل سنة ١٩٧٦. لكن هذا يتعلّق بعوارض المسألة. فقد كتب ألتوسّير سنة ١٩٦٦ أنّ «دكتاتوريّة البروليتاريا نقطة أساسيّة لكامل تاريخ الماركسيّة النظري والسياسي[2]». كان في إمكان ألتوسّير تأكيد ذلك بعد عشر سنوات أو قبل عشر سنوات: الماركسيّة الألتوسّيريّة مؤسّسة على مفهوم يحمل في التقليد الماركسي الاسم البائس: «دكتاتوريّة» الطبقة.

إنّها تتلخّص في الطرح القائل بأنّ الطبقات الاجتماعيّة ناتجة من

---

(١) عناصر نقد ذاتي، م س، ص ٨٨.
(٢) «الاشتراكيّة الإيديولوجيّة والاشتراكيّة العِلميّة» (١٩٦٦ - ١٩٦٧)، غير منشور.

الاســتغلال، الذي يُضمَن إعادة إنتاجه وبالتالي وجوده («وجود الشــيء إنْ هو إعادته إنتاج نفســه[1]») عبر بُنية علاقات ســيطرة إيديولوجيّة، وسياسيّة، وحقوقيّة، إلخ، تُتَوِّجها دولة في أيدي المسيطِرين.

منذ كتابه الأوّل، **مونتســكيو، السياسة والتاريخ** (١٩٥٩)، اعتبر ألتوسّير ديمومة مثل هذه البنية، القائمة على ميزان القوّة المتمثّل بالاستثمار، كديمومة متحقّقــة نتيجة تضافر ظروف عارضــة باتت ضرورات إثــر تلاقيها: واعتبر الدولة كتبلور فائض القوّة الذي تمتلكه الطبقة المســتغِلّة على المســتويات كافّة لمجتمع خاضع لسيطرتها أو «دكتاتوريّتـ»ـها. كان التعبير بمفردات مثل الفراغ، والتلاقي، والاستيلاء التي اشتغل عليها ابتداءً من ١٩٦٠ يجد ترجمته بسهولة في التعبير عن انبثاق مجتمع طبقي وفق هذا التصوّر، بحيث يمكن أن نتساءل إن كان التعبير الأوّل أكثر فعلاً من نسخة عن الثاني.

لكــن ينبغي تعديل التعبيــر بتلك المفردات قبل تطبيقــه على دكتاتوريّة البروليتاريا.

تقــوم فرضيّة ألتوســير كفرضيّة ماركس على أنّ هذه الطبقة المســيطَر عليها، إذا ما أصبحت مســيطِرة، ســتكون مجبَرة، كأيّة طبقة أخرى مسيطِرة في التاريخ، على أن تخــوض صراعاً لتثبيت أقدامها على مســتويات البنية الاجتماعيّة كافّة. (كان ذلك يبدو من البداهة بحيث أنّ ألتوسّير كان، حوالى ســنة ١٩٧٢، على اقتناع بأن القول بنمط إنتاج اشــتراكي تعبير خاطل [أي فاســد المنطق، في النصّ «لوغاريتم أصفر»، تعبير اســتعاره ألتوسّير من نقد ماركس في نقده لتعبير «ثمن العمل»، الإيديولوجي البرجوازي، مشــبّهاً إيّاه بالجمع بين صفة تُدرَك حسّياً، اللون الأصفر، وموصوف عَدَدي يُدرَك ذهنياً – م]: سيظلّ المجتمع ما بعد الرأســمالي يتّصف طويلاً بالتنافس التناحري بين نمطَيْ إنتاج، رأسمالي وشــيوعي.) على الطبقة المسيطِرة الجديدة إذاً،

---

(١) «ملاحظة على الأجهزة الإيديولوجيّة تبع الدولة» (١٩٧٦)، في: **حول إعادة الإنتاج**، م س، ص ٢٥٠.

أن تبني، كأيّة طبقة مسيطِرة أخرى، دولةً تخصّها كأداة لسيطرتها - لكن بلا إنكار.

لكنّ البروليتاريا، بالاختلاف عن أيّة طبقة أخرى، ليست طبقة مستغِلّة. علماً بأنّ تأمين إعادة إنتاج علاقة الاستغلال هو الوظيفة الجوهريّة تَبع الدولة، هو وظيفة كامل بنية السيطرة التي تترأسها الدولة. من مصلحة البروليتاريا إذاً، أن تُهَيِّئ لنهاية دولتها. وبلغ الأمر بألتوسّير، في «ملاحظة» تعود إلى ١٩٧٦ أبداها حول دراسته دكتاتوريّة البرجوازيّة، حدّ تأكيد ليس فقط أنّ حزباً شيوعيّاً: «لا يجوز أن يدخل حكومة دولة برجوازيّة [...] كي «يُسيّر» لها» شؤونَها، بل كذلك لا يجوز له دخول «حكومة لدكتاتوريّة البروليتاريا»، نظراً إلى أنّ مهمّته هي السهر على أن تضمحلّ دولتها، وليس إدارة هذه الدولة[1].

سيتوجّب على الطبقة التي ستنهي الطبقات، وفق الفرضيّة الشيوعيّة، أن تعمل على إقامة «نصف دولة» أو «دولة - ليست - بدولة» (إنغلز)[2].

تتوقّف على هذا المفهوم المرحلة الأخيرة من القَطْع المواصَل الذي تمّ بين نصوص انعطافة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ **وأن تكون ماركسيّاً**. ويمكن قياس أهمّيّته في تطوّر الماديّة الاحتماليّة الألتوسّيريّة بالتقريب ما بين خاتمة «لينين والفلسفة»، التي تعلن بدء الممارسة الجديدة للفلسفة، ودخولها في صلب الموضوع، المعني بتفسير لماذا لا يزال مستمرّاً، بعد مرور مئة عام على **الرأسمال**، غياب «عمل كبير في الفلسفة الماركسيّة»: ذلك أنّ «الفلسفة لا توجد إلّا في تأخّرها» بالنسبة إلى الوقائع العِلميّة الكبرى التي تُحدِث التحوّلات الفلسفيّة الكبرى.

هوذا السبب الذي جعل ماركس يلزم الصمت في الشأن الفلسفي.

---

(١) م ن، ص ٢٥٧.

(2) Engels, Letter of 18-25 March 1875 to A. Bebel, *Marx and Engels Collected*» *Works*, vol. 24, p. 71; Lenin, *Marxism and the State: Preparatory Materials for the Book 'State and Revolution'* (Moscow: Progress Publishers, 1972),

لكنّ المســـاء الكبير كان قد اقترب سنة ١٩٦٨: كانت بومة مينرڤا على وشك الخروج إلى العلن[١].

توصّل الصراع الطبقــي في النظريّة، خلال فترة ما بين الســـنتين ١٩٧٣ و١٩٧٦، إلى إسكات بومة مينرڤا.

كانت الفلســـفة المثاليّة في تصوّر ألتوسّـــير، قبل الانعطافة في الانعطافة كما بعدها، قد تبوّأت الســـلطة، فلسفياً، باسطةً سلطتها هذه على الممارسات كافّة وعلى الإيديولوجيات التي تولّدها الممارســـات، ومكيِّفةً إيّاها شـــكليّاً كي تُخضعها لنظامها هي موحَّداً ووَفْق تراتبيّة تناســـبها: نسق نظري تستعير له من العلوم الطابع العقلي وأشـــكال البرهان. ويتبيّن أنّ هذا الترتيب الفلسفي قابـــل للمقارنة، إن لم نقل للمطابقة، مع النظـــام الذي يحاول الصراع الطبقي الإيديولوجي تَبع المســـيطِرين فرضَه على تلك الإيديولوجيات والممارسات نفسها، مســـتنفراً أجهزته الإيديولوجيّة. ما تخدمه الفلســـفة المسيطِرة إذاً، إنْ هو دكتاتوريّة المســـيطِرين، برئاسة دولتهم: تقوم هذه الفلسفة، على المستوى الذي يخصّها من التجريد، بحلّ التناقضـــات التي تقف أمام دكتاتوريّة الطبقة في صراعها، الذي نادراً ما يكون ناجزاً، لتثبيت هيمنتها الإيديولوجيّة في وجه المقاومة التي لا يمكن للاستغلال ألّا يُولّدها. الفلسفة المثاليّة، بهذا المعنى، هي، في الحُكم الأخير، فلسفة دولة.

كانت الفلسفة الماركسيّة إذاً، فيما هي تتدارك التأخّر الذي جرى التنبّه له في «لينين والفلسفة»، مدعوّة إلى عكس هذا الترتيب الفلسفي/ الدَوْلي. كان عليها الاضطلاع بمهمّة توحيد العناصر الإيديولوجيّة القابلة للاتّحاد في مفهمة يمكن أن تخدم الصراع الإيديولوجي والسياسي الذي يخوضه الخاضعون للسيطرة.

تغيب فكرة الترتيب الفلسفي المضاد هذه مع بومة مينرڤا: إذْ يتبيّن كونها

(١) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١١٨ - ١١٩.

لا تنسجم مع مفهوم دكتاتوريّة پروليتاريّة/ ماديّة للتلاقي. من هنا كان نقد ذاتي أخير، يتخلّص من النظريّة التنظيريّة المتعلّقة بالتأخّر الفلسفي باعتباره متأخّراً هو الآخَر عن صمت ماركس الحذر فيما خصّ الفلسفة. لم يكن ألتوسّير قد أدرك ماذا أراد هذا الصمت قوله: يستحيل رفض نظام فلسفي فلسفياً دون تأسيس نظام فلسفي. فالفلسفة، بما هي فلسفة، تعكس، في نسقيّتها وفي كيفيّاتها، تواطؤَها مع دولة المسيطِرين.

الفلسفة التي مكّنته من إدراك ذلك، تلك التي كانت في صدد أن تصبح، إن لم تكن قد أصبحت المادّيّة الاحتماليّة، كانت بالتالي عصيّة على أن تتّخذ الشكل الذي كان قد حاول فرضه عليها منذ بداية انحرافه التنظيري. فالفلسفة التي تخدم المسيطَر عليهم في صراعهم لإقامة دولة تخصّهم، وفي الوقت نفسه، للتخاص منها، ينبغي أن تُعطى شكلاً منحرفاً، ومنحرفاً حتّى بالنسبة إليها نفسها، بمقدار كونها لا تستطيع أن تكون فلسفيّة. الاسم الذي يليق أكثر من سواه بفكر التفكيك والتفكيك الذاتي هذا، الفلسفي ـ الفلسفي ـ المضادّ، هو الاسم المفروض من أصوله. ينبغي ابتكار فلسفة ـ لا ـ فلسفة.

أين نجد نماذج لها؟ يجيب ألتوسّير عن السؤال في محاضرة غرناطة: «فيما يخصّني أميل إلى التفتيش لدى إپيقورس ومكياڤللي، ويمكن تسمية غيرهما».

أمّا فيما يتعلّق بالمهمّة الإيجابيّة المسندة إلى هذه الفلسفة، فقد اكتفى بالقول إنّها مدعوّة لا إلى فرض «وحدة إيديولوجيّة قسريّة» على عناصر من إيديولوجيا شيوعيّة في طريقها إلى التكوّن، بل إلى «الإسهام في تحرير الممارسات الاجتماعيّة والفِكر الإنسانيّة، وإلى إطلاق حرّيّة العمل بها»، وبالتالي، بالضرورة، إلى البحث «عن أشكال جديدة لوجود الجماعات التي تجعل من الدولة أمراً نافلاً[1]»

(١) «تحويل الفلسفة. محاضرة غرناطة، ١٩٧٦»، في حول الفلسفة، م س، ص ١٧٦ - ١٧٧، ١٧٢.

إنّها كذلك مهمّة ما يسمّى، بلغة ماركسيّة اعتراها شيء من التقادم، دكتاتوريّة البروليتاريا.

ألتوسّير مادّيّة التلاقي، كان بهذا المعنى، ينتمي إلى زمن آخر - ماضٍ أو آتٍ، المسألة باقيّة معلّقة.

ها نحن وصلنا عتبة أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة.

V

أعلن ألتوسّير، في ١٢ آب/ أغسطس ١٩٧٦، في رسالة إلى پيير ماشريْهه، أنّه أنجز، خلال الصيف، «مقدّمة كانت تنوي أن تخصّ فلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، لكن، لدى الكتابة، تبيّن كونها... للفلاسفة. وأنا على يقين من أنّ النوع الآخَر يكاد يستحيل تَصوُّرُه، وقد فشلتُ فيه على أيّ حال.» كان الكلام على نصّ كان آنذاك تحت عنوان مقدّمة إلى الفلسفة. عهد ألتوسّير إلى ماشريْهه بنسخة منه على الآلة الكاتبة، ثمّ أعاد النظر فيه قليلاً، قبل أن يعيد صوغه بكامله خلال السنتين ١٩٧٧ - ١٩٧٨، ربّما بهدف جعله أسهل تناولاً لغير المتخصّصين. هذه الصيغة الجديدة أصبحت، في الواقع، كتاباً جديداً أعطاه ألتوسّير العنوان تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة. وكتلميح إلى دفاعه لنَيْل أطروحة على الأعمال، تحت عنوان «هل من البساطة أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة؟[1]»، أُعطِيَتِ المقدّمة عنواناً جديداً «أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة.»

لم يصدر الكتابان، لا أن تكون ماركسيًّا، ولا تأهيل، في حياة مؤلّفهما. صدر تأهيل سنة ٢٠١٤. وها هو أن تكون ماركسيّاً يُقدَّم للقرّاء هنا للمرّة الأولى، باستثناء المقدّمة التي كانت قد نُشِرت في مجلّة دياغراف سنة ١٩٩٣ تحت عنوان «محادثة فلسفيّة»، وهي، كما عنوانها في هذا الكتاب، ليست بقلم ألتوسّير.

(١) «مدافعة أميان» ١٩٧٥، في عزلة مكيافيللي، م س، ص ١٩٩، ٢٣٦.

أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة

حمار غروشا

جرى الأمر من تلقاء نفسه. ومع ذلك لا بدّ من وضعكم في السريرة. لَدَيْنا بيتٌ رَحْب شَـــرِح وحديقة واســـعة للّيل، عندما يهبط. تَضِجّ الريح في أعالي الشجر، وفي الينابيع يَخُرّ الماء. الوقت صيف، والفلاسفة الخلّان، أيِ الجميع، المعروفون منهم والآخَرون، يجيؤون مع القمر، تجتذبهم رائحة البشر والرغبة بمحادثــة، والنداوة تنبعث مـــن الورق. هناك فاكهة علـــى الموائد المتروكة، وحلاوة على رمال من الصحراء، تنســحق تحت السِـــنّ. يَصِلون متقاطرين أو زرافـــات، أو وحدانا، الذين ما زالوا أحياءً منهـــم مع الموتى، لكن دون أن يُعرَف أبداً أيُّهم، ميتٌ أو حيّ. ســقراط، لا ســبيل بالنظر إلى دَسامَة ضَحِكه إلى الجَزْم هل جرع كأسَه من سُمّ الشـــوكران، أَمْ بَعدُ، ومينون الوَزى، راجفاً تحـــت ماء الحقيقة، هل وجد زاويتيه القائمتين، وديـــكارت غُدّتَه الصنوبريّة، وكانط كوپرنيكوســـاً، وماركس هل قَلَبَ هيغلَ رأساً على عَقِب أم بعدُ (كتلة بهذه الضخامة!)، وبرغســـون هل اكتشف وسيلة المخروط، ووِتغِنشتاين هل خَلُص إلى أنـــهّ عندما لا يعود هناك ما يقال لايبقـــى إلّا التزام الصمت. كانوا هناك بلا عُمْر وبلا زمن، بلا تاريخ، لا يُعرَف هل بات مستقبلُهم خلفَهم أم لا، وماضيهم في قُدَّام، هل يحملونه على قَذَالهم ككيس من التين، أم من قُدّام على طَبَق لدعم الثديين، والوعي. وبعدُ، فلاســـفةٌ طَيِّبو الطَويّة، هكذا هُمُ، يسكنون أبديّةَ المفهوم، الفلســـفةَ، وهي «أبديّةٌ»، وباتوا مســـكونين منها إلى حدّ فقدان كلّ إحســـاس بالماضي وبالمستقبل، أيّ، وَفْق ما أجاد أغسطينوس (القدّيس) شـــرحَه، بالحاضر. من هنا هذه الأخوّة في خليط الأعمار تجعلهم معاصرين جميعـــاً لكلّ منهم. اختلاط الأزمنة العارم في اختـــلاط الفِكَر! وغالباً ما يَتَّفِق لهم أن يتكلّموا أو يصمتوا واحدهم بدل الآخر لشِـــدَّة وثوق ما بينهم من أُلفة.

حتّى المفاجأة منهم، يعرفونها على رأس الإصبع. كان كلّ شيء قد عُمِل وقيل بحيث بات كلّ شيء برَسْــم أن يُعمَل مجدّداً ويقال باستمرار، إذْ ما من شيء أكثر فتوّة من فكر شــائخ، وأكثر شـيخوخة من فكر فتيّ. إنّها الأبديّة. هناك، طبعاً، نقص في حضور النساء. جاء التفسير من أرسطو، الذي يحمل «الطبيعة» في جيبه باســتمرار، قال إنّها، الطبيعة، جعلتهنّ قليلات الاستعداد للتفلسف. مع ذلك دُعِيَ منهنّ البعض، كيفمــا اتّفق، على رغم تَذمُّر كانط، ودون انتظار «حركة تحرير المرأة». الشيء يَلزَمُ مسارَه. وفي السماء، تَلزم النجومُ الصمت.

شــيئاً فشـيئاً، وبدفع من مجرى الأحاديث المتبادلة، قالــوا فيما بينهم: لكن، الحقيقة، لمــاذا لا نؤلّف ما بيننا نوعاً من تبادلِ هائلِ الاتّســاع مُرتجَلٍ لآراء الأحياء والأموات في الفلســفة؟ كلٌّ يقول ما يدور في رأسه، ورغم كلّ المواقف المتّخــذة والتعارضات المعروفة، نكون قد قمنــا أقلّه بجولة على الأشياء، ومن يدري إن كنّا، بتحريكنا كلّ هذه الخطابة البليغة عن الحقيقة، لن نقع على مســكوت عنه من شأنه أن يهزّها؟ جاءت هذه الفكرة من تلقاء نفسها كذلك، ولمّا كانوا جميعاً يظنّون أنّهم ممسكون بطرف الصواب، قال كلّ منهم بلى، حتّى كانط، القائل للآخَرين إنّ الفلســفة ساحة حرب، والمستبقي لنفسه مشروعَه للسلام الدائم - ضامناً الكسب على الوجهَين.

على هذا النحو إذاً، كان الانطلاق. بسرعة خاطفة، الأمسيةَ الأولى، إذْ أُخِذ الجميع فوراً على حين غرّة بمتطفّلٍ «غريــب» صاح يقول: «أطلبُ الكلام!» نظر كلٌّ إلى مَن إلى جنبه بصمت. لم يكن الأمر منتظَراً، على ما يبدو. ولمّا ظَلَّ مصِرّاً بحدّة، والكلّ يلزمون الصمت، باســتثناء كانط الذي قال مخاطباً جاره: «لسنا هنا في منتدى اليعاقبة، على ما أظنّ!»، لمّا ظلّ على إصراره أكثر فأكثر، سُمع سقراط خارجاً من لحيته ليجيب بهدوء: «لكنّ الكلام، يا صديقي، لستَ في حاجة إلى طلبه، فها أنت قد أخذته توّاً (صمت)، أحرى بك أن تفكّر في سرّ هذا الكلام، كم هو مختلف عن الطرائد كافّة وعن الســلطات كافّة في العالَم، بحيث يكفــي أن تطلبه لتكون قد أخذته؟ ثمّ مَن مِنّا يملكه ليعطيكه؟» وانطلق

سقراط مُرْخِياً الزمامَ للكلام، يُرسِله، كعادته، على إيقاع أسئلة تترى، إن كنّا نملك الكلام، إن كنّا نعطيه، إن كنّا نأخذه، إن كنّا نمسكه، إن كنّا نفقده، إن كان الكلام فرعاً من أرومة الصوت نفسها، والصوت من أرومة اللسان، إلخ. وها المتطفِّل يجاوب، واقعاً في الفخّ، سؤاله مُوارى في إجاباته، وبطبيعة الحال، اختلطت الأمور مجدَّداً، الصواب والخطأ، الحقيقة والكذب، الوعد والخيانة، حيث كان من الطبيعي أن يجد كانط الفرصة لتمرير كلمته حول «الحقّ في الكذب». كان سقراط بيّاع تأمّلات لا طائل فيها هكذا بلا شيء: يكفي أن يفتح فاه كي يَصمتَ الآخَر فيفكِّر، أو يتكلَّمَ فيتحرّر من الحقيقة. هذا ما يسمّونه **الحوار**. طريقة كلام مؤدّاها الكلام بدل الآخرين، كما لو أنّهم أُعطوا الكلام. النتيجة: صمتَ «الغريبُ» المتطفّل. لكن عَمَّ الإحساس بالحَرّ من حماوة التفكير بلا رئيس جلسة.

وانعقدت كذلك جلسة كبرى حول «الواحد»، حيث كان پرمنيدس رائعاً (لكن كان الجميع يعرفون فصوله، بما أنّه بات طاعناً في السنّ، ودبّ فيه الخرف قليلا، تركوه يدلي بتخريفاته)، لكن كان الشعور العامّ واضحاً بأنّ سپينوزا، وهيغل، وماركس، وفرويد، يشذّون عن المسايرة، ناهيك عن هذا الماكر هيوم. إلّا أنّ الجوّ كان مشبعاً باحترام مبالغ فيه، وبتلك الحكاية القديمة عن قتل الأب التي كان أفلاطون متورِّطاً فيها (كي يصبح المرء فيلسوفاً، عليه أن يقتل أباه في الفلسفة: لكن هل يمكن التوصّل إلى ذلك يوماً، أمّاه!)، بحيث انقلب ذلك إلى ما هو أقرب إلى كونه احتفالاً تذكاريّاً. يجدر بالمرء أحياناً أن يُحسِن التزام الصمت، حتّى في الفلسفة.

في المقابل، في مسألة العبد الرقيق، دخل أرسطو وأفلاطون في اشتباك عنيف بالأيدي، حول ما إذا كان ذا عقل، أم أنّه محروم منه «بالطبيعة»، باعتباره حيواناً ناطقاً ليس إلّا. كان أرسطو، الذي يعترف بأنّ الأمر، الحقيقة، قابل للنقاش في حالات معيّنة، قد واجه أفلاطون، الذي يرى أنّ الأمر لا يقبل نقاشاً، فأفحمه من زاوية ما جاء في مينون: إذاً، عبدك الفتيّ والجميل، ليس قليلاً مع

ذلك ما أنعمت به عليه من عقل، أتنكر؟ لقد جعلتَ منه صُنواً لإقليدس! وختم أرسطو السجال معزِّزاً رجحانَ كفّته، بالإحالة، بطبيعة الحال، إلى زمن آت حيث تنتفي الحاجة إلى عبيد، «لأنّ المركبات ستسير من تلقاء نفسها». وجال بنظره باحثاً عن ماركس، واثقاً من بلوغ كلامِه غايتَه، لكنّ ماركس لم يكن هناك، اجتماع أيضاً وأيضاً: هذه الأميّة اللعينة، وبعيداً: لندن!

انعقدت كذلك جلسة غير اعتياديّة تركت أثراً عميقاً في النفوس، إذ إنّ المحترم الأب مالبرانش، وكان يعتقد أنّه طوال حياته لم يتكلّم إطلاقاً إلّا على وجود الله ومجده ونعمته، أي على كلّ شيء، فوجئ لدى سماعه من فم مرسييه دلا ريڤيير وأصدقائه الفيزيوقراطيّين قولَهم إنّه ليس لاهوتيّاً في شيء، بل إنّه المعلّم الذي يأتمّونه في الاقتصاد السياسي، كونه تجرّأ على القول بأنّ العالَم مُسَيَّر بقوانين، وإنّ هذه القوانين هي الأكثر عموميّة والأكثر بساطة، وبكلمة، الأكثر «اقتصاديّة»، والأكثر «ريعيّة»، نظراً لكونه دفع التفكير الاقتصادي إلى حدّ البرهان على أنّ الله، كأيّ مَلّاك أرض، اختار لنفسه أفضل مُزارع، وأفضل مدير لإدارة العالَم: مار ميخائيل. لم يكن الأب المحترم يعرف كيف يمكنه الاستفادة من هذا التقدير، الذي يثبت، تقريباً، قول جوريس: «القليل من الدِين يُبعد عن عالَم الدنيويّات، لكنّ الكثير منه يمكن أن يقرِّب من هذا العالَم». بدا الأب المحترم واقعاً في حيرة من أمره. كمن أراد أن يلعبها طُرّة فأتت نقشة! خرج من حيرته مرتجفاً تساوره الشكوك حول طبيعة فلسفته، خصوصاً بعدما تكلّم ماركس وڤيبر متسائليْن عمّا تكونه هذه الفلسفة لتستطيع إن تطاول هكذا بعدواها كلّ شيء، بما فيه الدِين، في غفلة عن الذين يتدبّرونه «إعلاءً لمجد الله». أثارت هذه الجلسة ريحاً غريبة هبّت على النفوس: كما لو أنّهم اكتشفوا إمكانيّة وجود علاقات معكوسة بين الفلسفة والدين، ووراء هذه الروابط، حقائق لا غنى للفلسفة عنها، لكنّها غير فلسفيّة: مثل الاقتصاد السياسي. كما لو انّهم اكتشفوا في الوقت نفسه إمكانيّة وجود أحداث في الفلسفة، مع أنّها «سرمديّة». سكوت. النجوم، في السماء، تَلزَم الصمت.

بعد ذلك بقليل، على ما أظنّ، بلغت الأمور حدّ الكلام القاسي، عندما قام ڤولف، ذات مساء، بمهاجمة كانط قائلاً له: «لقد غمرتَني بمجاملاتك، أنا والآخرين كلّهم، لكنّ هذا كان بهدف سحقنا بادّعاءاتك.» وردّ كانط: «أنا، الأكثر مسالمةً بين مَن حملتهم الأرض، رَجُل كلّ الناس الذي خصّ الإنسان بأسمى الأوصاف؟» قال ڤولف: «كيف تقول هذا، ألم تكتب أنّنا كلّنا ميتافيزيقيّون، وأنّنا، كلّنا، فلاسفة ولذا، نكون كالذئاب بالنسبة إلى الإنسان، في حالة حرب دائمة بعضنا ضدّ بعض؟ تُصوِّرنا كلاباً تتناهش في باحة، والأنكى أنّك تخلّط الفلسفة بهذه المشاجرات العَرَضيّة إذْ تكتب بلا لَبس أنّها ساحة حرب، ليس إلّا.»

قال لينين: «هذا صحيح تماماً، الفلاسفة كلّهم يتحاربون. ووراء الصراع الفلسفي، هناك صراع الطبقات.»

قال ڤولف: «سواء أكان صراع طبقات أم لم يكن، إنّما هذا السيّد (ودلّ على كانط بإصبعه) الذي يصوّرنا كلاباً مسعورة، حطّ في رأسه بكلّ بساطة أنّه، وحده دون سواه، المؤتمن على سرّ السلام الدائم، ليس في السياسة وحسب، بل في الفلسفة كذلك! سترون عندما سينشر كراريسه. حضرة السيّد يحتفظ لنفسه بالحصّة الدسمة: للآخرين، الحرب، أمّا السلام، فله، وإذا ما نطق بالكلام، الزموا الصمت في الصفوف! كما لو أنّه لم يكن، بسپينوزيّته المموّهة، في صدد شنّ أشنع الحروب إطلاقاً: حرب الإلحاد. لم يَطُل به الأمر، على أيّ حال: ففيختته، وشللينغ، وهيغل بيّنوا لنا حقّ قدره، سلامه الفلسفي المزعوم!»

كان في غاية الانفعال، والجلبة تتصاعد وسط الصحب. ولمّا كان لينين قد ساند كانط، كان هو من تلقّى الضربات في آخر الأمر: «لقد كتبتَ أنّ الفلاسفة خدم البرجوازيّة». اختلفت هنا جِدّيّة المسألة، فبعد التدقيق، كانت المسألة بين ڤولف وكانط أخلاقيّة، أمّا مع لينين فالمسألة سياسيّة. وعندما تظهر الطبقات الاجتماعيّة في أفق الذاكرة أو النسيان، عندها تنفلت الأهواء. لكن على عكس ما كانوا يظنّون، لم يكن لينين وحيداً في الساح. شوهد مكياڤللي،

ذو القامة الطويلة، هذا الــذي كان التاريخ قد انهال عليه بالإهانات لكونه قال الحقيقــة، يقف إلى جانب الرجل القصير مُســانِداً ليتحــدّى كائناً من كان أن يُثبت أنّ السلطة تقوم عل شيء آخر غير صراع الطبقات. وشوهد هوبس يقف مبيِّناً أنّه قوبــل بالكراهية من الجميع لكونه حاول فــي كتابه **ليڤياثان** أن يضع نظريّة دكتاتوريّة البرجوازيّة. وسُــمع سپينوزا يشــرح كيف أنّ السمك الكبير يأكل السمك الصغير، وكيف أنّ البشــر، هذه الأسماك ذات الأهواء التعيسة، يبزّون تلك الأخرى بالطبيعة السمكيّة. وسپينوزا هذا، العارف ببواطن الأمور بعد مكياڤللي وهوبس، قال ببســاطة: «أَوَلم تلاحظــوا أبداً أنّ حَمَلة الكراهية هُم هُم دائماً، كذلك المكروهون وحتّى في الفلســفة، البادئون هم هم دائماً، وأنّ السياســة هي صاحبة الكلمة في هذه الكراهيــة، يحملها ذوو الجبروت والأثرياء؟» وسُــمع أيضاً روسّو، مســتهدف آخَر بالكراهية ، يستحضر أصلَ المجتمــع والعقدَ الاحتياليَّ الــذي حَمَلَ الأغنياءُ الفقــراءَ على إمضائه كي يُخضعِوهم ابتزازاً «وماذا فعل الفلاســفة يا ترى؟ إنّهم كهنة الســلطة». هيغل نفســه خرج عن صمته للتذكير بأنه لاحظ - وذكــر المرجع طبعاً، في **مبادئ فلســفة الحق**، أتعرفونه؟ - من جهة تكديس هائل للثــروة، ومن جهة تراكم البؤس.

ربّما لم تكن المباراة قد انتهت بالفوز، لكن كان عليهم أن يلوذوا بصمتهم. وإذ بهم يفاجأون جميعاً بسماع لينين.

قال لينين: ســأروي لكم قصّة، أجل، قصّة ليس إلّا، قصّة فلّاحين روس. تخيّلوا موقع حدوثها في الســهب الأسود، قرية صغيرة لا تختلف عمّا عداها من القرى، وأناس بؤساء في بيوت الإســبا الخشبيّة. في ليلة من ليالي الشتاء الطويلة، والجميع نائمون. الجميع عدا أنطون، الشــيخ، إذْ أيقظته واستنهضته علــى عجل ضربات متواترة على بابه. كان الفجر يكاد يطلع من ضباب الليل، واحتاج أنطون إلى شــتائمه كلّها كي ينتزع نفســه من السرير، وانتهى بأن فتح الباب للفتى المتخلّف عقليّاً غْروشــا الذي بدا خارجاً عن طوره: «تعال انظر!

هيّا تعال انظر!» رافضاً أن يقول ماذا. أنتهى أنطون بأن تبعه في الدروب المغطّاة بالثلج حتّى وصل حقله، حيث انتصبت أجمل شجرة في تلك الأنحاء، سنديانة هائلة الضخامة كانوا يشنقون عليها اللصوص. «أنظر ما فعلوه بي!» وأخذ ينتحب. أجال أنطون نظره،رأى السنديانة، وحبل مِقوَد طويل، وفي طرفه حمار يقف بهدوء، في انتظار ما يمكن أن ينتظره حمارٌ تجمّد في الصقيع. «الأوباش! ربطوا سنديانتي إلى حمار! ولست قادراً على فكِّ سنديانتي!...» سار أنطون إلى الشجرة، بكلّ هدوء، وفكّ الحمار. «يا غبيّ، مع أنّ الأمر ليس معقّداً، يجب أن تفكّ الحمار، وليس السنديانة».

عبثاً راحوا يبحثون عمّا رمى لينين إليه.

قال «الغريب»: «أعجبتني هذه الحكاية». وبعد لحظة تفكير: «يبدو لي المغزى في أنّ حلّ مسألة ما، يتطلّب أحياناً معرفة تبديل حدّيها واحدهما بالآخَر ، أليس كذلك؟ أليس هذا ما يفعله لينين وكلّ الذين ساندوه؟ من جهتي، إنّني الغريب، لذا يمكنني أن أقولها لكم: لديكم في فلسفتكم الغربيّة أعراف غريبة، وهي تنفّرني، أنتم تقبلونها كما هي بلا تمحيص، أمّا هم، فيبدّلون بين الحدّين...»

«غبيّ»، قال سقراط.

خلاصة القول، كانت الأمور ماشية تقريباً. لم يعرفوا أبداً إلى أين يمشون، لكنّهم كانوا دائماً يمشون نحو مكان ما، أو نحو لا مكان. هذا ما جعل ديتزغن يقول: إنّ الفلسفة هي «درب الدروب التي لا تقود إلى مكان». أصاب السهم الهدف. التفت الجميع ناحية هايدغر، الذي كان في زعمه فلّاحاً، لكن غير راض. «لم تفهموني جيّداً»، واسترسل في تفسيرات من العسير تتبّعها، يستعيدها تكراراً وتكراراً، حتّى توليد الشعور بأنّ لديه شيئاً مهمّاً يقوله حول الفلسفة بوصفها مصير العقل «الغربي». كانت الأمور ماشية تقريباً. المشكلة، في الذين انسحبوا قبل انتهاء النقاش، في مثل تلك اللحظات التي تبدو معلّقة، إذْ يتولّد شعور بأنّ المسألة **المسألة** «تُحرَق» وهي بعدُ لم تُحَلّ. إنّها اللحظة

التي لن تُعوَّض وتستوجب ملازمة الموقع. والحال، لسوء الطالع، في هذه اللحظات، وجد معظم رجال الدين طريقة للانسحاب كي يلتحقوا بصلواتهم، والسياسيّون لحضور اجتماع جماهيري، ووجد كانط مَخرَجاً للتسلّل كي يلبّي حاجة من حاجات العقل، وأخذت تظهر على حنك هيغل تشنّجات تعني في الظاهر أنّه كانت لديه أشياء مهمّة يقولها - لكن ذلك كان دائماً من أجل أن يغادر، نظراً إلى أنّ «فراوْ هيغل كانت تنتظره في البيت».

ما العمل بلا كلّ هؤلاء؟ تَوَجَّب إذاً، اعتماد طريقة أخرى.

كان قد تمّ التفاهم، أوّل الأمر، على وضع مَحضَر عن كل الجلسات، بعد انعقادها، وتمّ استخدام كاتب جيّد لتدوين الوقائع، على أن يُعهد بهذا كلّه إلى ماسپيرو، ليتدبّر أمر النشر. عبثاً. فمع كلّ هؤلاء المشاركين في الاستعراض (لم أذكر سوى أمثلة لائقة، إذْ يجب ألّا ننسى أنّ الفيلسوف بَشَرٌ أيضاً) كان لا بدّ من اعتماد طريقة أخرى، تكون بالتأكيد أقلّ تحليليّة، فما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه. تكون الخسارة بهذا واقعة في الاختلاط، لكن في المقابل يكون لدينا نَصّ.

وهكذا بلغ الأمر حدّ شطب كلّ ما يعطي المناقشات حيويّتها. إنّها، مع الأسف، كلّ المداخلات ذات الحرارة الشخصيّة، ميسم المحكي، الاستفزاز، الفُجاءة، أشخاص الحديقة جميعاً (لمّا كان الدخول مباحاً جاؤا كِثاراً، معروفين وغير معروفين)، كي يُعهَد إلى الكاتب بمهمّة فبركة ما يشبه التلخيص لما قيل، ولو مع توحيد سِمات متغايرة، واستعادة وحدة مقدَّرة، لا تخون كثيراً مشروعها الأوّلي للتبادل العفوي.

سترون: ربّما بقي شيء ما في المنحى المفاجئ لخطاب يعامل الفلسفة كمرويّته الخاصّة. على سبيل أخذها على محمل أقصى ما يمكن من الجِدّيّة: ضرورتها.

I[1]

تضعنا خبرتنا مباشــرة أمام ســؤال تمهيدي: كيف نعرض الفلسفة؟ هل تتطلّب أشكال عَرْض خاصّة بها؟

نعلم أنّ الفلاسفة أعطوا فِكْرهم أشكال عرض كثيرة التنويع، تراوح بين الحوار (أفلاطــون، بركلي، إلخ) إلى الحكاية (ڤولتيــر)، وحتّى إلى الرواية (**يوتوپيــا** طوماس مور)، ما يشــمل بالتالي ما يمكن تســميته مجمل الأنواع الأدبيّة. لكنّنا نعلم كذلك أنّ معظم الفلاســفة، وبينهــم جميع الكبار تقريباً، اختاروا أشــكال عرض أخرى مختلفة تماماً، تراوح بين البرهان على النمط الهندســي (سپينوزا في **الأخلاق**)، إلى اســتقراء الأطروحات (القدّيس توما في **الخلاصــة اللاهوتيّة**، وكانط في **نقد العقل الخالص**)، إلى التأمّل مع اتّباع دقيق لـ«ترتيب التعليلات[2]» (ديكارت)، إلخ. لم يعد الأمر، في هذه الحالة، متعلّقــاً بالأنواع الأدبيّة، بل بأشــكال عرض ذات طابع شــكلي وعِلمي قدر الإمكان.

لا يخلــو هذا التردّد من الدلالة الفلســفيّة. ذلــك أنّ أحد معتركات هذا الخيار هو ما كان كانط يسمّيه إمكانيّة إعطاء الفلسفة شكل عرض شعبي. وكان كانط نفســه، بعدما عرض أطروحاته بدقّة متشدّدة في أعماله النقديّة الكبرى،

(١) ملاحظة [من المحقّق – المترجم] حول تحقيق النصّ: جرى التقيّد إلى أقصى حدّ بنســخة الآلة الكاتبة الأصليّة. وباســتثناء الأخطاء الإملائيّة الظاهرة التي تمّ تصحيحها، أبقي على ما يتعلّق منها بالاصطلاحات الطباعيّة، [...] مثلاً. [هذا المصطلح الأخير قد لا يعني الترجمة العربيّة، التي ستشير إلى تدخّلها الخاص، إن ارتأت لزومه، بإضافة المصطلح الطباعي (ت) – المترجم].

(٢) «في كلّ ما أكتب، ينبغــي ملاحظة أنّني لا أتبع ترتيب الموادّ، لكــن ترتيب التعليلات فقط [...]»، ديكارت، رســالة إلى م. مِرسِن في ٢٤ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٦٤٠، مذكورة في م. غيرو: **ديكارت حسب ترتيب التعليلات**، في:

M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons,* t. I:*L'âme et Dieu*, 2è éd. (1968), Paris, Aubier, rééd. 1991, p. 20.

قد حاول النوع الفلسفي الشعبي، لكنّه لم يوفّق كثيراً، وقد استنتج من ذلك أنّ الفلسفة تُبدي مقاومة جِدّ خصوصيّة إزاء عرضها الشعبي[١].

لا يمرّ هذا الاستنتاج دونما مفارقة، نظراً إلى أنّ كلّ فيلسوف، باستثناء المفكّرين الارستقراطيّين حقّاً، وهيهات، يعتقد بهذا القدر أو ذاك، أنّ «كلّ إنسان فيلسوف» (غرامشي[٢])، وبالتالي فإنّ الفلسفة الأكثر تجريداً يمكن ويجب أن توضع في متناول الناس العاديّين، الذين يُحسِنون القراءة والكتابة. كلّ مشروع لوضع فلسفة شعبيّة[٣] يكون بالتالي أسير تناقض: من جهة يجب أن تتوافر للفلسفة إمكانيّة تقديمها لكلّ إنسان يفكّر، ومن جهة أخرى، من الصعب أن توضع في متناوله دون خيانتها.

بات في استطاعتنا منذ الآن أن نقول إنّ هذه الصعوبة ليست وهماً، بل تشكّل حقّاً وفعلاً مسألة فلسفيّة. في استطاعتنا أن نأخذها على محمل الجِدّ وأن نوفّر لها، عندما سيحين الوقت، إجابة صحيحة.

أكثر من ذلك، بات يتوجّب علينا منذ الآن استباق هذه الإجابة كي نعطي عرضنا للفلسفة شكلاً يضعها بالفعل في متناول القارئ الوسط - بشرط أن

---

(١) «يَحسُن تماماً، بما لا يقبل النقاش، النزول كذلك إلى مستوى المفاهيم الشعبيّة، بعد أن يكون قد تمّ الارتقاء بنجاح إلى مستوى مفاهيم العقل الخالص. التدرّج على هذا النحو يعني تأسيس المذهب العِلمي أوّلاً [...] ومن ثمّ، بعد تثبيت استقرار بنيانه، جعله في متناول العامّة بالتبسيط [...]؛ لا توجد أيّة صعوبة تحول حقّاً دون وضع القصد في متناول الناس العاديّين، عندما يجري التخلّي في هذا السبيل عن كلّ عمق فكري؛ لكن ينتج من ذلك حينذاك خلط منفِّر بين ملاحظات تتراكم دون ترتيب ومبادئ قلّما أُخضِعت لحكم العقل؛ الأدمغة الفارغة تستمرئ ذلك إذ يكون فيه، على رغم كلّ شيء، ما يغذّي الثرثرة اليوميّة؛ لكنّ العقول النافذة لا تجد فيها غير التشوّش [...].»، كانط، **أسس ما وراء طبيعة العادات:**

Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Paris, Vrin, 1980, p 79.

(٢) «كلّ إنسان [...] "فيلسوف"، فنّان، صاحب ذائقة، ويشارك في تصوُّر للعالَم، ولديه خطّ سلوكٍ أخلاقيّ واعٍ، ويسهم بالتالي في دعم تصوّر للعالَم أو في تعديله، أي في توليد أنماط جديدة من التفكير.»، غرامشي، «ما هو الإنسان؟»، و«مسألة المثقّفين، الهيمنة، السياسة»، في نصوص:

Gramsci, *Textes*, Paris, Éditions sociales, coll. « Essentiel. Le marxisme au pluriel », 1983, p. 133, 243.

(٣) عبارة مشطوبة: «وبالتالي كذلك هذا المشروع حول التأهيل إلى الفلسفة».

يَقبَل إعطاءنا حدّاً أدنى من الانتباه، ويكرِّس لما سيقال تفكيراً جِدّيّاً. وعليه، يجب إذاً، أن نستبق بالممارسة الإجابةَ النظريّة التي ستعطى في الوقت المناسب للإفادة منها. وبات في استطاعتنا منذ الآن أن نقول إنّ هذا الاستباق خاصيّة فلسفيّة، لأنّ الفلسفة تسبق نفسها دائماً. هذا أيضاً، سيتطلّب منّا شرحاً عندما يحين وقته.

كلّ هذا الذي قلناه يفترض طبعاً تصوّراً ما للغة الفلسفيّة. ومعروف عن الفلاسفة اختراعهم واستعمالهم مفردات مجرَّدة لم يسبق أن استُعمِلت خارج الفلسفة. واكتفاءً بمفردة واحدة (يوجد منها الكثير) يتكلّم كانط وهوسرل، مثلًا، على «ذات متعال» [بالفرنسيّة sujet transcendental (ت)]. وهما يعنيان بذلك ليس الذات كأنت وأنا، إذ إنّنا ذوات نفسيّة، وحقوقيّة، وأخلاقيّة، وسياسيّة، وتجريبيّة، أي إنّا محدَّدون بنهاية وفانون، بل يعنيان نوعاً من واقع له شكل ذات، لكنّه متفلّت من كلّ تحدُّد تجريبي – وأكثر من ذلك، هو شرط الإمكانيّة المسبّقة ([a priori] مفردة أخرى تخصّ الفلسفة!) لكلّ وحدة تجريبيّة (مدرَكة بالحواس، معروفة، أو غير ذلك). سيتوجّب علينا كذلك أن نسأل لماذا يشعر الفلاسفة بالحاجة إلى اشتقاق مفردات كهذه لا تخصّ سواهم.

لكنّ الفلاسفة نفسهم يستعملون كذلك مفردات فلسفيّة تغطّي لغويّاً مفردات من الكلام العاديّ (تُكتب بالطريقة نفسها): مثلاً، الله، الذات، الأخلاق، العِلم، النفس، الجسد، إلخ. ينبغي ألّا يُضِلّنا هذا التماثل اللغوي. ففي معظم الوقت، عندما يستعمل الفلاسفة هذه المفردات في خطابهم الخاصّ، لا يكون لها تماماً المحتوى الدلالي نفسه الذي تحمله مفردات الكلام العاديّ: لها معنى مختلف. إنّنا نلمح من هنا طابعاً مهمّاً جدّاً يخصّ كلام الفلاسفة. ما يستعملونه من كلمات (سواء أكانت تخصّهم، أم كانت تنتمي كذلك إلى الكلام العادي) لا تستمدّ معناها من الكلام العادي، بقدر ما تستمدّه من **الاستعمال الفلسفي الخاص** لهذه المفردات. وبتعبير أدقّ، تستمدّ

معناها الخاصّ، الفلسفي، من سياق الخطاب الفلسفي حيث «تَعْمَل». بل أكثر من هذا، تستمدّ معناها الخاصّ من العلاقات الضروريّة القائمة، داخل الفكر الفلسفي، بين مختلف المفردات. وهكذا يوجد في كلّ فلسفة، ما يشبه نسقاً دقيقاً يُرجع معنى كلّ مفردة بالضرورة إلى مجمل المفردات الأخرى.

إنّنا لا نتكلّم هنا، بطبيعة الحال، على أيّة مفردات دونما تمييز، على أيّة كلمة مساعِدة، بل على كلمات جوهريّة لتكوين نسق الفكر الفلسفي المطروح للدرس. ومن أجل وضوح العرض، سنسمّي هذه المفردات، هذه الكلمات، **مقولات** [*catégories*]، وهي تعبير جاء من كلمة إغريقيّة تعني حاكَمَ ـ حَكَمَ. وهكذا يمكن أن نصنّف كمقولات مفردات مثل الله، النفس، الجسد، الماهيّة، الزمان، المكان، الحيّز، المادّة، الروح، الذات، الأنا، العالَم، الكون، الإحساس، المعرفة، الجمال، الخير، الأخلاق، الممارسة، الاحترام، السلطة، السياسة، الاقتصاد، الوعي، وعي الذات، اللاواعي، إلخ، ونكرّر، شرط قبول أخذ هذه المفردات بمعناها الفلسفي، أي **بالمعنى الذي تفرضه عليها العلاقات التي تقيمها بالضرورة مع نسق المفردات الأخرى في فكر فلسفي مُعَيَّن.**

بهذه الشرط، الذي لا يسري دونما صعوبات تعترضه، يستطيع معجم المقولات الفلسفيّة أن يكون في متناول الذين ليسوا بفلاسفة مهنيّاً، ويستطيع تأهيلٌ شعبيٌّ إلى الفلسفة أن يصبح ممكناً. سنبذل ما في وسعنا لتأمين «العبور» بين المعنى العادي للكلمات والمعنى الفلسفي للمقولات، مقدِّمين كلّما سنحت الفرصة الدواعيَ النهائيّة لهذا «العبور»، لهذا الاختلاف ولهذا التشابه في الاختلاف. لكن لا نستطيع أن نخفي عن القارئ أن هذا المشروع يتطلّب منه جهداً من التعاون والتفكير. دون هذا، يمكن لأكثر شروحنا حظوة بالعناية أن تَظَلّ «تدور في الفراغ» أو «تُعَلَّق في الهواء». بشرط توافر هذا التعاقد المتبادل، نستطيع المضيّ في موضوعنا قُدُما.

II

سـنبدأ عرضنا للفلسـفة انطلاقاً من أيّ موضوع. وهذا قرار فلسفيّ في العمق، ولا صلة له بالاعتباطيّة في شـيء. لكنّ الإعلان مع الدخول في اللعبة أنّ في الإمكان البدء بالفلسـفة انطلاقاً من أيّ شيء يستتبع حججاً فلسفيّة لا تلبث أن تقسّـم الفلاسفة فيما بينهم، وتضعهم في مواجهة بعضهم بعضا. ولنا في ذلك إشارة أولى إلى أنّ الفلاسفةَ طبائعُ ذات انفعالٍ نَزِق.

نَجِد في تاريخ الفلسفة بالفعل تقليداً بكامله يجزم بأنَّ على الفلسفة، التي لا يمكنهـا أبداً البدء بأيّ شـيء، أن تنطلق، بالعكس، مـن موضوع أو طرح، يشكِّل بدايتَها المطلقةَ عن أحقيّة.

اكتفاءً بمثل وحيد[1]، مكرَّر في العديد من الأشـكال الأخرى الشـديدة الاختلاف في المظهر، نعلم أنّ ديكارت يتطلّب اتّباع نظام مطلق الدقّة للتوصّل إلـى الفوز بالحقيقة. يبدأ هذا النظام في الظاهـر بمعرفة ما هو حقائق في نظر كلّ الناس، حقائق الرأي (كان أفلاطون يسـمّي ذلك: الـ«دو كسا» [2] doxa)، ويفصّلها سـپينوزا إلى حقائق محصَّلة بتناقل السـماع، وإلـى خبرة يكتنفها الغموض[3]. لكـن هذا لملاحظة أنّها تخدعنا باسـتمرار (أخطاء الحواس)، وبالتالـي للطعن في صدقيّتهـا. إذا كان ديكارت يبدأ بهـا، فذلك لمنع البدء بها: ليس أنّ من غير المحتمل أن يكـون بينها حقائق قد تكون حقيقيّة، لكن،

---

(١) ر. ديكارت، التأمّلات الميتافيزيقية، الاعتراضات والردود:
R. Descartes, *Œuvres philosophiques,* t. II : *1638-1642,* Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 404 *sq*.

(٢) أفلاطون، الجمهورية؛ ومينون، في:
République, V, 476 *d sq.* ; *Ménon,* 85 *c-d.*

(٣) ب. سپينوزا، مقالة في إصلاح الإدراك، والنظام الأخلاقي، في:
Traité de la réforme de l'entendement, Paris, GF-Flammarion, 2003, § 19, p. 74-75 ; *Éthique*, Paris, Seuil, rééd. 1999, Livre II, Prop. XL, Scolie II, p. 166-169.

لمّـــا كان يتعذّر إطلاقاً التأكّد دائماً من كونهـــا كذلك، يجب الافتراض، تجنّباً للوقوع في الشـــكّ، أنّها **مشـــكوك فيها كلّها**، أي يجب الأخذ بشكّ منهجي، على صورة قَطْع زائد (= تعميمي على ســبيل المبالغة)، من شـأنه أن يشكّل ضمانة مطلَقة ضدّ أيّ خطأ. وتكون نتيجة هذا الشـــكّ الأوّل الاستبقاء على ما لا يمكن الشكّ فيه منها، بمثابة حقيقيّة: ليست الحقائق «المركّبة»، بل الحقائق **البســـيطة إطلاقاً**، «ذات الطبيعة البسيطة»، غير الواقعة في لُبس تركيب تَحتمِل مكوِّناتُه الخطأ، والمعطاة في شـــفافية الحدس، من نـــوع حقائق الرياضيّات، وهي نفسها حقائق الفيزياء الرياضيّة. هذه الحقائق البسيطة غير واقعة حتّى في دُوار الحلم، نظراً إلى **أنّ عالِماً في الهندســـة يستطيع اختراع حقيقة وهو نائم**، إذا كانت بسيطة وواضحة!

سيقال: هذه هي إذاً، في نظر ديكارت، البداية المطلقة للفلسفة، إنّها الفِكَر البســـيطة التي تخصّ الرياضيّات. لكنّ هذا خدعة، لأنّ مجرّد وقوع البداهة لا يكفي، إذ إنّه لا يعطي الفيلســـوفَ أحقِّيّةً، ولاستبعاد هذا المظهر من «الحقّ»، قام ديكارت بصوغ فرضيّة «الروح الماكر»، أي الإله الذي من الجبروت بحيث يمكنه أن يخدعني في ما يظهر لمداركي مع ذلك بكامل البداهة، كأنْ يجعلَ ٢ و٢ يساويان ٤ في نظري، في حين أنّهما يساويان ٥ في الحقيقة، وأن يجعلني أعتقد أنّ الأجســـام موجودة في حين أنّ الموجود هـــو فِكَرُها في ذهني فقط، إلخ. هكذا يصبح الشـــكّ التعميمي شكّاً ماورائيّاً. ويكون عَليّ أن أوَسِّع نطاق شكّي ليشمل حتّى الي الرياضيّة. إذا لم يكن هناك من شيء على الإطلاق يقع تحت طائلة الشـــكّ، فمِمَّ بإمكاني إذاً، أن أكون على يقين؟ من الشرط المطلق الذي يتيح هذا الشـــكّ نفسه، أي أنّني **لكي أشكّ، يجب أن أفكّر، ولكي أفكّر، يجب أن أوجَد**: «أنا أشكّ، إذاً أنا أفكّر، أنا أفكّر، إذاً، أنا موجود». **ها إن البداية المطلقة قد تمّ إذاً، بلوغها، في الظاهر**.

لكنّ هذه البداية قد تكون نهاية، إن لم أخرج من أسر كوجيتو [أنا أفكّر]. عليّ إذاً، أن أرجعَ إلى ذلك الإله الذي مكّنني مَكْرُه المفترَض من كســـب هذا

اليقيـــن الوحيد، وانطلاقاً مـــن الفكرة التي لديّ عنه، كمـــا انطلاقاً من الكائن إيّاي، أنا الماهيّـــة المفكِّرة حاملة هذه الفكرة، من برهنة وجوده، واكتشـــاف كمالاته. أكـــون عندئذٍ متأكّداً من أنّ **الخداع، بكونه عدماً خالصاً، لا يمكن أن يُعزى إلى هذا الإله، كونه وجوداً كليّاً**، وكاملاً، ولا يمكن أن يســـاورني شكّ في أنّ الحقائقِ الرياضيّةِ كافّةَ التي أَمْلِكُ، حقيقيّةٌ، وأنّ الأجســـام البَرّانيّةَ، التي لديّ الفكرة البســـيطة عنها في فكري، موجودةٌ. هكذا يكون عِلم الرياضيّات الذي في تصرّفي قد بات مضموناً كعِلمٍ حقيقي، **وأيضاً**، كعِلم عالَم الأجسام بالفعل.

هذا التمييز بين اليقين الرياضي واليقين الماورائي (المتعلّق بكمال الله) بالغ الأهمّيّة. ذلك أنّه يتيح لديكارت أن يؤكّد في الوقت نفسه أنّ الطفل يمكن أن يتصوّر كلّ حقائق الهندســـة (حتّى لو لم يكن قد أخضعها للشكّ التعميمي أو للشكّ الماورائي) لأنّها حقيقيّة، و«أنّ ما من ملحدٍ يمكن أن يكون عالِماً في الهندســـة[1]»، نظراً إلى أنّ طلب اليقين المطلق، بالمعنى الماورائي، في شأن صلاحيّة الحقائق إيّاها، إنّما يســـتوجب الاعتراف بوجود الإله وبكلّيّة قدرته وبتمام كماله في آنٍ معاً. هكذا يكون هناك في الوقت نفســـه حقائق في حالها الطبيعيّة، في اســـتطاعة كلّ الناس أن يتوصّلوا إليها، والحقيقة الفلسفيّة، وهي التي تؤسّـــس، التفافاً عبر الروح الماكر، أحقّيّة الحقائـــق الطبيعيّة كافّة. لكنّ هذه الحقيقة الأخيرة ليســـت في متناول أحد غير الفيلسوف الذي اتّبع ترتيب التعليلات، والذي عبر التأمّل المجدَّد دائماً، أي الـــمُستذكَر دائماً (لأنّ هنيهة البداهة سريعة التبدُّد)، تَوصَّلَ إلى الأساس المطلق لكلّ حقيقة.

هـــذا من طبيعة الأمـــر على ما يبـــدو. لا بدّ مع ذلك مـــن ملاحظة طابع المفارقة التامّة في هذا التطلُّب الذي يُلزِم الفلســـفة ببداية مطلَقة. إذْ يتبيّن، مع

(١) **التأمّلات الميتافيزيقيّـــة...**، م س، «التأمّل الخامـــس»، ص. ٤٧٧. أنظر أيضاً «الردود على الاعتراضـــات الثانيـــة»، م ن، ص. ٥٦٥، و«الـــردود على الاعتراضات السادســـة»، م ن، ص ٨٦٨.

إمعان النظر في منحى تفكير ديــكارت، أنّ هذه البداية المطلقة لا تتوقّف عن الهرب أمــام تطلُّبها. تكون البداية مع الحقائق الأكثر اعتياديّة، لكن هذا يكون للتشــكيك فيها في مصلحة الحقائق الرياضيّة وحدها باعتبارها أكيدة إطلاقاً، نظراً إلى كونها بسيطة. لكنّ «واقع» بداهتها هذا (كذلك، لِنَقُلْها، خصوبتها في ممارسة عِلم موجود) يكون موضع تشكيك هو الآخر، كما لو كان بحاجة إلى ضمانــة إضافية. يجري عندئذٍ صوغ فرضيّة إلــه كلّيّ القدرة وماكر في إمكانه أن يخدعنا حتّى في ما خصّ هذه البديهيّات، فيشملها التشكيك هي الأخرى. يتحقّق بذلك مكســب هو اليقين المطلق في «أنا أفكِّــر، إذاً، أنا موجود»، إنّه يقين وجود ماهيّة مفكِّرة، لكنّها أســيرة هذا اليقين إلى درجة أنّها كي تُعاد إليها ضمانة كونها تملك بالفعل عِلماً موضوعيّاً، يتوجّب مجدَّداً تغيير مكان البداية المطلقة، والعبور من الكوجيتو إلى الإله.

هكذا، في التأمّــل، تَظَلّ البداية المطلقة للفلســفة تتراجــع بلا انقطاع، لتكتشف نفسها أخيراً في الله. هناك ما بين تطلّب البداية المطلقة وشكل ابتداء الفلســفة (المكتوبة) بالفعل، تقــع مفارقة انتقال لا مفرّ منــه. وهذه المفارقة الأولى تكتشف عندئذٍ مفارقة ثانية: هي أنّ الإله الذي جرى التوصّل إليه أخيراً خلف البدايات الزائفة، **لا يفعل إلّا ضمان الصلاحيّة، دونما تغيير في محتواها**، ليــس للبداية الأولى (فِكر كلّ الناس)، بل للثانيــة (الحقيقة الموضوعيّة التي تخصّ الرياضيّــات كما تخصّ وجــود موضوع الفيزيــاء الرياضيّة)، **وحتّى للأولى** (إذ فــي حال كانت الأجســام موجودة، يكون الشــعور الذي يوحِّد جسمي العالَم شــعوراً يتضمّن حقيقة ما). سنرى لاحقاً ما هي وظيفة كلّ هذا «التجهيز الضخم» الذي كان مُذّاك مأخذ غاسَّندي[1] على ديكارت: يمكن أن

---

(١) «[...] عندما وصلتُ، في قراءة أولى لتأمّلاتــك، إلى هذا المقطع، حيث كنتُ آمل أن أجد حقيقة ما لا تزال حتّــى اليوم غير معروفة [...]، صحتُ قائلاً: يــا إلهي، الجديد الذي كان يجــب البحث عنه عبر تجهيز بهــذه الضخامة وبهذا القدر من الجهــد، لا يعدو كونه أنّك موجود!": ب. غاسّــندي، بحوث ماورائيّة، أو شــكوك وأحكام ضدّ ماورائيّة ر. ديكارت وردوده، في: P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica/Recherches métaphysiques, ou* =

يبدو من حيث الشكل اصطناعاً خالصاً، بالمعنى الحَرْفي **آلةً لا تُنتِج شيئاً**. إلّا أنّ هذا اللاشيء الفلســفي يلعب مع ذلك دوراً مهمّاً في الدفاع عن فِكَرٍ معيّنة يجب أن تكون مضمونة على هذا النحو لفرضها في عالَم تســوده فِكَر مختلفة تماماً: مثل، كما لو أنّها مصادفة، فكرة الله.

يُلاحَظ كذلك أنّ هذا التطلّب لبداية مطلقة لا يوفّر للفلسفة التفرّد بمِـلكيّة كلّ حقيقة، نظراً إلى أنّ الفلسفات التي تستدعي هذه البداية، تعترف، بالعكس، بوجود حقائق مشـتـرَكة - في المتناوَل مباشـرة، لكونها متوارثة من التاريخ، ومن التقليد، ومن العادة، ومن الممارسـة المحسوسـة - بين البشر جميعاً. ثمّ إنّ للمدارس الفلســفيّة كلّها سمة مشـتركة هي أنّها لا تدّعي التفرُّد بحيازة الحقيقة، بحيث تترك الناس العاديّين محرومين من كلّ معرفة، ســواء أكانت مبتذلة، أو مشـتركة، أو ماقبل عِلميّة، أو عِلميّة، أو حتّى فلســفيّة. الفلسفات كلّها تأخذ في الاعتبار واقعيّةَ العالَم الواقعي، وممارسةَ الناس الذين يسكنونه، كما الحقائــق التي يمتلكونها فيه. هذا الواقع، الغريــب في الظاهر، ينبغي أن يلفت انتباهنا. وعلينا أن نجد الأسـباب التي تجعل عدداً من الفلسفات تقدِّم نفســها كمنفيّة من العالَم، في حين أنّها كلّها تحسـب أكبر الحسبان لوجوده، ولمختلف الممارسات الإنسانيّة.

نكتفي بمثل واحد، لكنّه بليغ التعبير، فلسفة أفلاطون كإحدى الفلسفات التي تجهر بكونها الأكثر انســحاباً من العالَم المحسوس، هي كذلك الفلسفة الأكثر استدعاءً، في **المحاورات**، لأكبر عدد يخطر في البال من الممارسات: ممارسات الحدّاد، مُوقد النار، الحِرَفي، المجذّف، البحّار، الصيّاد بالصنّارة، خطيب المنابر، رجل السياســة، العبد، الكاهن، الفنّان، إلخ. ســنتناول هذه المفارقــة عير العاديّة، عندما يحيــن وقتها. بالبداية المطلقــة أو بدونها تظلّ الفلسفة مسكونة بالعالم.

= *doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, Paris, Vrin, 1962, p. 80.

III

والحال، فـي مواجهة هذه التقاليد التي تتطلّب أن يكون للفلسـفة بداية مطلقة، هناك تقاليد أخرى تُصرِّح بأنّ الفلسفة ليس لها بداية مطلقة، وتستطيع بالتالي، بل يتوجّب عليها، أن تبدأ بأي شيء.

هذا أحد مبادئ فلسـفة هيغل، التي تأخذ بالتفلسف انطلاقاً من أيّ شيء، وفـي الحد الأقصى، على نحو ما نرى في مطلع كتابـه **المنطق**[1]، انطلاقاً من المفهوم الأوّلي الأكثر غموضاً والأكثر فراغاً، الوجود، مُبيِّناً أنّه يَظهر على الفور كمماثل للعدم. الوجود والعدم؛ من الممكن إذاً، من الواجب إذاً، في الفلسفة، البـدء من العدم، من لاشـيء. ويكرّر هيغل العمليّة نفسـها في **عِلم ظاهرات الـروح**[2]، حيث يبدأ بما يَعرِض لي فأدركه، بأيّ شـيء، «هذا هنا»، الذي أراه هنا والآن. ويبرهن هيغل أنّ المدرَك على هذا النحو هنا والآن ليس إلّا عموميّةً مجرّدة، نظراً إلى كونه أيّ شيء، بالتالي لا شيء. وقد استعيدت هذه الفكرة في **الدفاتر الفلسـفيّة** للينين[3]، الذي كتب معلّقاً على هيغل: أيّ شيء، ذرّة رمل، ورقة شـجرة، بضاعة، باختصار، «الشيء الأكثر بسـاطة» يتضمّن كلّ الفلسفة وكلّ الديالكتيك، أي الحقيقة النهائيّة التي تخصّ العالَم بكامله، أقلّه افتراضياً.

---

(١) **عِلم المنطق، ١: المنطق الموضوعي، المجلّد الأوّل: مذهب الوجود، صيغة ١٨٣٢:**
Hegel, *Science de la Logique,* I: *La logique objective,* t. 1, Paris, Kimé, coll. « Logique hégélienne », 2009, p. 67-72.

(٢) أنظر:
Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* […], t. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, p. 107-120.

(٣) «نقطـة انطلاق الـ'وجود' الأكثر بسـاطة، الأكثـر عاديّة، […]: بضاعة فريـدة في نوعها (الـ'زايـن'، "*Sein*" [وجود، بالألمانيّـة (ت)] في الاقتصاد السياسـي). تحليله كعلاقة اجتماعيّة. تحليل مزدوج استقرائي واستدلالي، - منطقي وتاريخي (أشكال القيمة).» لينين، **الدفاتر الفلسفيّة:**
Lénine, *Cahiers philosophiques,* Paris, Éditions sociales, 1973, p. 304-305.

واستخلص لينين استنتاجات، في رأيي خاطئة، حول نمط العَرْض الذي يعتمده ماركس في **الرأسمال** حيث يعلن[1] فعلاً (عن خطأ) أنّه يبدأ بـ«الشيء الأكثر بساطة»، بآخِر «خليّة» من خلايا المجتمع، ابتداءً من البضاعة التي يضع لها الـ«نظريّة» في القسم الأوّل من الكتاب الأوّل، حيث كتب (وليس من المصادفة أن يقول ذلك) أنّ في هذا الصدد، كما في كلّ عِلم، «تكون البداية عسيرة[2]».

من اللافت على هذا النحو رؤية هذه الفلسفة، التي تنطلق من أي شيء، أي من لا شيء، أو من كلّ شيء في متناول كلّ إنسان، مجبَرةً على الاعتراف بأنّ هذه البداية عسيرة. هذا لا يتعلّق هنا بصعوبة اختيار الشيء (نظراً إلى أنّ في الإمكان البدء بأيّ شيء)، ولا بصعوبة التجريد الفلسفي، نظراً إلى أنّ اللا شيء الذي يُبدأ به يكون بطبيعته مجرّداً، كما يعترف كلّ من هيغل ولينين. يتعلّق الأمر بصعوبة من طبيعة أخرى علينا أن نسائلها عندما يحين وقتها.

ستكون هذه المساءلة ضروريّة بقدر ما يكون التوصّل مثيراً للدهشة، في عودة إلى ما يقوله ماركس، وبصورة عامّة ما تقوله كلّ فلسفة مادّيّة (إذا تمّ التوافق على أن تُترَك جانباً المادّيّة المبتذلة التي تبدأ بالمادّة) من أنّ التطلّب الأعمق الذي يخصّ هذه الفلسفة هو كذلك البداية بأيّ شيء، مع هذا التدقيق الإضافي بأنّ **هذا الأيّ شيء يجب أن يكون في حالة حركة**. ويمكن القول، إن جازت المقارنة، إنّ الفلسفات الأخرى تستقلّ القطار في محطّة الإنطلاق، وتأخذ مكانها فيه، وتبقى فيه حتّى وصول القطار إلى محطّة الوصول، بينما الفلسفات المادّيّة تصعد دوماً إلى القطار وهو منطلق.

هذه المقارنة، الأشبه بأمثولة، تنطوي على معنى فلسفي غاية في العمق.

---

(١) أنظر: **الرأسمال**، الكتاب الأوّل، تنبيه بقلم لويس ألتوسّير:

Le Capital, [...], chronologie et avertissement L. Althusser, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 60-61.

(٢) م ن، مقدّمة الطبعة الألمانيّة الأولى. أنظر تنبيه ألتوسّير «إلى قرّاء الكتاب الأوّل من **الرأسمال**»: «كان ماركس يفكّر آنذاك أنّ ''في كلّ عِلم، تكون البداية عسيرة''، وفعلاً، يأتي القسم الأوّل من الكتاب الأوّل في تسلسل عرض تكمن صعوبته إلى حدّ كبير في هذا الحكم المسبّق الهيغيلي».

إنّها تشير فعلاً إلى أن بداية الفلسفة ليست في واقع الأمر، في الظاهر، إلّا بداية، نظراً إلى أنّ البداية المعيّنة في إطلاقها (الأنا أفكّر، المحسوس، الفكرة، إلخ) تكون قد أُدرجت سلفاً في نسق من المقولات يسبقها. وهذه المقولات ليست اعتباطيّة. تكلّمنا هنا على محطّة انطلاق ومحطّة وصول. وفي إمكاننا أن نترجم هذين التعبيرين فلسفيّاً إلى مقولتَي الأصل والغاية، وأن نقول إنّ على الفلسفة دائماً، في نظر تلك الفلسفات، أن تبدأ بالأصل وأن تتّجه نحو ما هو غايتها. هكذا نرى أن مقولتَي الأصل والغاية تشكّلان زوجاً متكاملاً، الأمر الذي كثيراً ما يحصل في الفلسفة (تأتي المقولات أزواجاً)، بل وفي إمكاننا أن نكتشف أنّ كلّاً من المقولتين، في هذا الزوج، يمسك بمعنى المقولة الأخرى: لو لم يكن هناك غاية، لما كان هناك أصل، ولو لم يكن هناك أصل، لما كان هناك غاية. وهذه السيرورة التي تحقّق الانتقال من أصل إلى غاية، تسمّيه الفلسفةُ **سيرورة غائيّة، تيليولوجيّة**، من اليونانيّة **تيلوس** télos، التي تعني غاية: أي سيرورة موجَّهة، سيرورة مُغَيّاة، سيرورة تسعى إليى غاية، مقصد، ولمّا كان السعي إلى غاية يبدو شأناً يخصّ الوعي، نضيف: سيرورة واعية التَوَجُّه، واعية الإغياء. وسنرى أيّة استنتاجات نستخلص من هذه الملاحظات، عندما يحين الوقت.

وإذا ما نظرنا، في المقابل، في الفلسفات المادّيّة، التي قلنا عنها أنّها تصعد إلى القطار وهو سائر، وإذا ما ترجمنا مَثلنا هذا إلى مقولات فلسفيّة، توجّب علينا أن نقول، عن هذه الفلسفات، إنّ بداية الفلسفة لا تفترض وجود محطّة انطلاق، ولا محطّة وصول، وبالتالي لا أصل ولا غاية. وفي هذه الحالة، كلّ ما دار عليه الكلام (الزوج أصل - غاية، الغائيّة، الوجهة، الإغياء، وحتّى وعي السيرورة) يختفي، كمقولات فاقدة كلّ صلاحيّة فلسفيّة. وتحلّ محلّها مقولة جديدة، على قدر غير قليل من الغرابة للوهلة الأولى، إلّا أنّها صالحة لتبيان فحوى مَثَل القطار المأخوذ في سَيْره. هذه المقولة هي مقولة السيرورة (سير القطار)، لكنّها **سيرورة بلا أصل ولا غاية** (بلا محطّة انطلاق ولا محطّة

وصـــول)، وبالتالي بلا وعي، ولمّا جرت العـــادة على إرجاع الوعي إلى ذات قادرة على أن تقول «أنا»، أمكن القول إنّ هذه المقولة هي مقولة «**ســيرورة بلا ذات**[1]».

ما المقصـــود بذلك في الملموس؟ المقصود عدد غير قليل من أشــياء، من غير الوارد هنا تعدادها أو تناولها بالدرس. لكن هذه بعض الأمثلة لإعطاء فكرة عنها. المقصود أوّلاً، أنّ الفيلســوف الذي يعتقد أنّ في اســتطاعته البدء بالكوجيتــو (بتأكيد الـ«أنا أفكّر»)، أو بالإحســاس، أو بالفكرة، إلخ، هو يبدأ في واقع الأمــر بفكرة أوّليّة لم تكن في انتظاره كي تبــدأ، ولها ماضٍ بكامله، ليس ماضياً فلســفيّاً وحسب (كان القدّيس أغســطينوس قد سبق و«اكتشف» الكوجيتو[2]، قبل ديكارت بكثير)، بل وماضٍ تاريخي بكامله (شعرت البشريّة دائماً بأحاســيس، وبَنَت على أســاس منها رياضيّات عمليّــة ، ثمّ رياضيّات نظريّة، قبل أن يقرّر هذا الفيلسوف أو ذاك، أفلاطون أو ديكارت، «البدء بفكرة حقيقيّة»). المقصود إذاً أنّ الفيلســوف الذي يعمل على النحو الذي عرضناه إنّما يقــوم على مرأى منّا بتمثيل خديعة. إنّه يتظاهــر بالاعتقاد أنّ البدايةَ التي يجعل الفلسفة تبدأ بها هي بدايةٌ مُطْلَقة، في حين أنّنا نعلم عِلم اليقين (والأكثر مدعاة للدهشة أنّه هو الآخر يعلم) أنّها بداية نسبيّة. لماذا تحتاج الفلسفة، أقلّه هذا النوع من الفلسفة (المثاليّة)، إلى هذه الخديعة. سنرى هذا بعد قليل.

---

(١) ل. ألتوسّير، «النزاع حول النزعة الإنسانيّة»، كتابات فلسفية وسياسية: «ماركس مدين لهيغل بهذه المقولة الفلســفيّة الحاسمة، مقولة الســيرورة. وهو مدين له بأكثر من ذلك [...]، إنّه مديون له بمفهوم السيرورة بلا ذات.»:

L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques,* Paris, Stock-Imec, t. II, 1995 (1967), p. 453.

أنظر: «تنبيه إلى قرّاء الكتاب الأوّل...»، م س، ص ٢١.

(٢) القدّيس أغوسطينوس، الثالوث:

De Trinitate/La Trinité, [...] dans saint Augustin, *Œuvres : Deuxième série,* t. XVI, Paris, Desclée de Brouwer, [...] 1991, Livre X/x, § 14-16, p. 148-153.

IV

لكنّ هذا ليس كلّ شـــيء. ذلك أنّ الأمر لا يقتصر على ما يبدأ الفلاســفة المثاليّون فلسفتهم به. إنّهم فلاسفة، قبل أن يشرعوا بكتابة فلسفتهم، وبوصفهم فلاسفة أيضاً، يفكّرون بالبدء بشيء مهمّ. يكفي تبديل المواقع السابقة للكلمات لكشف ما يجول في فكرهم. إنّهم يظنّون أنّ **الفلسفة كفلسفة هي البداية المطلقة،** هي المطلق. وانطلاقاً من ذلك يقســمون العالَم إلى قسمين: من جهة، كلّ ما ليس بفلسفي، ومن الجهة الأخرى الفلســفة. من جهة إذاً، الفلسفة، على أنّها بداية مُطْلقة، على أنّها مُطْلَقة، وجِهة مُطْلَقة، وأصل مطلق، وغاية مطلقة – ومن الجهة الأخرى، كلّ ما ليس بفلســفي، أي عمليّاً كلّ وجود البشريّة الملموس، المادّي، والعِلمي، والاجتماعي، والعاطفي، والديني، إلخ.

عندما تقال الأشــياء على هذا النحو، يبدو القول كتلفّظٍ بجملة شــنيعة. لكنّ جميع الذين مارسوا الفلسفات المثاليّة (والمادّيّين ذوي المادّيّة المبتذلة، الذين، مــن زاوية النظر هذه، يقفــون إلى جانبهم) يعلمــون أنّ هذه الجملة حقيقيّة، وأنّ خاصّيّة الفلســفة المثاليّة هي فــي ادّعائها امتلاك الحقيقة، ليس حقيقة الأشــياء وحســب، بل وحقيقة الحقائق الموجودة كلّها. ويمكن لهذا الامتلاك أن يتّخذ أشكالاً مختلفة، إنّه كونيّ. واكتفاء بمثل وحيد، يمكن القول إنّ الفلسفة، في نظر الفلاســفة المثاليّين، تمتلك حقيقة عِلم واحد، لكنّه عِلم أعلى (الكلمــة اليونانيّة épistémé ، والكلمة الألمانيّــة Wissenschaft ، تؤدّيان هذا المعنى بصــورة مقبولة)، هو في ذاته فوق كلّ العلوم، يمنحها الأســاس ليــس لحقيقتها وحســب، بل ولوجودهــا. نرى ذلك عنــد أفلاطون، حيث الفلســفة، كونها غير افتراضيّة، بمعنى اســتغنائها عن الفرضيّات، تكون فوق العلوم (الرياضيّات) التي، مع كونها عقلانيّــة ومجرّدة، تحتاج إلى فرضيّات كي توجَد، دون أن تكون قادرة على تأســيس فرضيّاتها، التي تؤسّسها الفلسفة

نيابــة عنها. ونرى ذلك عند ديكارت، الذي يســتخدم مجازاً آخر، ويقول: إنّ الماورائيّات كجذع الشجرة، أغصانها المختلفة كناية عن أنواع العلوم. ونرى ذلك عند هيغل، الذي يعلن أنّ الفلسفة هي عِلم العقل (Vernunft)، الذي يعيّن لمختلف العلوم المعروفة موضوعَها ومنهجها، نظراً إلى أنّ هذه العلوم نفسها تبدأ بمواضيع **معطاة** ببســاطة، دون أساس تستند إليه، وهي على ضياعها في تجريد العقل (Verstand)، إلخ.

وإذا مضينــا قُدُماً، إذا نظرنا ليــس في وظيفة البداية المطلقــة التي تنيطها المثاليّة بالفلســفة، إذا نظرنــا في العلاقة بين هذه الفلســفة والتاريخ الملموس، الحقيقي، نجد التفكير نفسه يتكرّر. تظنّ المثاليّة بكثير من الجِدّيّة أنّ التاريخ يبدأ بالفلســفة، وبما أنّ الفلسفة والتاريخ، في هذا التصوّر، يتكرّران بلا هوادة، تظنّ المثاليّة بكثير من الجِدّيّة أنّ الفلســفة تمسك دوماً بالحقيقة المطلقة في شأن كلّ ما يحدث في التاريخ، ليس في تاريخ العلوم وحســب، بل كذلك بالطبع في تاريخ الممارسات الإنسانيّة كافة، وفي الإنتاج الاقتصادي، وفي النزاعات الإيديولوجيّة (الدينيّة، والأخلاقيّة، إلخ) وفي الصراعات الطبقيّة السياسيّة. لم يبلغ الفلاسفة البرجوازيّون دائماً حــدّ كتابة ذلك بوضوح، لكنّهم كانــوا دائماً يُضمرون هذا الادّعاء. وذهب بعضهــم إلى حدّ إثباته في أعمالهم والتوسّــع فيه. أكتفي بمثل واحد: هيغل، الذي يســتفيض في شرح لا يعوزه الوضوح (إذ إنّه هنا يكشــف أوراقه) في كتابه **فلســفة التاريخ**، ليقول: إنّ الفلسفة دون سواها تحمل بالفعل حقيقة التاريخ، نظراً إلى أنّ مختلف العهود (لحظات من التاريخ الكوني) ليست إلّا تحقيقاً وتجســيداً للحظات المنطق، المماثل هو نفسه للفلسفة. لا يعود عندذاك من الممكن تماماً (مع أنّ هذه الإمكانيّة ليســت مستبعدة على الإطلاق) تأكيد ما سبق أن أكّدناه، في الكلام على الخديعة، من أنّ الأمر مجرّد اصطناع، بينما المثاليّة في الحقيقة غير مصدِّقة ما تقول، إذْ يجب أن يكون المرء مجنوناً بالمعنى الحقيقي للكلمة كي يصدِّق أنّ التاريــخ الملموس، هذا الذي فيه يعمــل الناس، ويتصارعون، ويحبّون، ويموتون، هو التجسيد للحقيقة الفلسفيّة. يجب أن يكون المرء مجنوناً،

أو أن يكـــون متديِّناً بمعنى التديُّن كما لدى هؤلاء المؤمنين الذين يأخذون عقائد خلق العالَم، وتجسّـــد المسيح، وقيامته، وخلاص العالَم بمغفرة الخطايا، بدلالاتها الحَرْفيّة. إذ إنّ التديّن بهذا المعنى، ســواء أكان المرء كاثوليكيّاً أم لوثريّاً، يفترض أنّ هناك في مكان مــا، خارج العالَم أو في العالَم، خــارج التاريخ أو في التاريخ، وعياً مطلقاً، هو وعي الله، الذي خلق الأشــياء كلّها ورتّب الأشياء كلّها بحيث يَتبَع التاريخُ، حتّــى في التفاصيل، مخطَّطَ الخلاص الإلهي بحذافيره، تِبْعاً لما أراد بوسّويه[١] إخضاعه للبرهان. لكنّنا نقع، في هذا المنحى، على سؤال مهمّ: سؤال العلاقات بين الفلسفة والدين، على أن يجري تناوله بالدرس في حينه.

ها قد بدأ يتراءى ما يثير النقاش في التخلّي، مِن قِبَل الفلسفات اللامثاليّة، الماديّة، عن كامل الجهاز المقولي الذي اســتعرضناه هنا بســرعة. فالفلسفة الماديّة التي ترفض تصديق أنّ في مجال الفلســفة بداية مطلقة، ترفض كذلك طبعاً، اعتبار أنّ الفلســفة نفســها، بصفتها هذه، يمكن أن تكون بداية مطلقة، وبالتالي الحقيقــة المطلقة التي تخصّ العلوم كما تخــصّ كلّ ما يحدث في التاريخ. إنّهــا تؤكّد في المقابل أنّ كلّ ما يطرأ فــي التاريخ، مع أنّه ذو **أصول** (أي سبب ونتيجة، أو بالأحرى أســباب ونتائج)، ومَيْل، ليس له **أصل** (بداية مطلقة، ذاتٌ مطلق، وِجهــة مطلقة) ولا **غاية** (غاية مطلقة، ذات مطلق، جهة، مقصــد مطلق). إنّها تــرى إذاً، أنّ معرفــة ما يجري في التاريخ، تســتوجب التخلّص مــن هذه المقــولات الوهميّة كلّهــا، و«الانصراف إلى الدراســة الملموســة للوقائع التجريبيّة» (ماركس[٢])، لاكتشاف المنطق العقلاني الذي

---

(١) بوسّويه، خطب حول التاريخ الكوني، فصل عن «العناية الإلهيّة»:
J.-B. Bossuet, *Œuvres*, [...] Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, chap. VIII, p. 1024-1027.

(٢) ك. ماركس، **الإيديولوجيا الألمانية**: «يجب "ترك الفلســفة جانباً" [...] وكإنســان عادي، الانصراف إلى دراسة الواقع [...]؛ الفلسفة قياساً إلى دراسة العالَم الواقعي أشبه بالاستمناء قياساً إلى الحبّ الجنسي.»:
L'Idéologie allemande, dans K. Marx, *Œuvres,* t. III : *Philosophie,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1200.

يخصّ هذه السيرورة الملموسة. وهي تبيِّن في الوقت نفسه أنّ المعرفة العلميّة لهذه السيرورة الملموسة، باختلافها وأصالتها في كلّ مرّة، ليست ممكنة دون مساعدة مقولة «سيرورة بلا ذات» (بلا أصل ولا غاية)، التي لا غنى للفلسفة عنها عندما تشاء أن تفكِّر بنفسها في أمر ما تكونه. ذلك أنّ الأمر لا يقتصر على رفض الادّعاء في تصوّر الفلسفة كمالكة حقيقة الأشياء، من علوم وتاريخ. ينسحب الرفض في الوقت نفسه على الادّعاء في التصريح بأنّ العالَم والتاريخ ليسا إلّا تَحقيقَ الحقيقة الفلسفيّة وتجسيدَها. وبالفعل، إذا لم يكن هناك في التاريخ، أو في الفلسفة، من أصل مطلق ولا من غاية مطلقة، فليس هناك من معنى لتزويد الفلسفة بقدرة خارقة على خلق العالَم (سواء أتعلّق الأمر بالحقيقة التي تخصّ المنطق، أم بكائن كلّي القدرة يسمّى الله) والتاريخ، وَفْق مخطّط يعنى حتّى بالتفاصيل لتأمين خلاص البشر أو ضياعهم. لذا كانت المادّيّة إلحاداً بالضرورة.

إذا كان كلّ ما عرضناه هنا يصعب دحضه، ينبغي أن يُستخلص منه الاستنتاج التالي: تُقدِّم الفلسفة نفسَها لنا في صورة مفارقة غير معهودة. فمن جهة، كلّ الفلسفات تشترك بعدد من السمات الجوهريّة التي تتعلّق بطبيعة لغتها، وبالعلاقة النسقيّة القائمة بين مكوِّناتها المجرّدة، مقولاتها، إلخ. لكن من جهة أخرى، تنتظم الفلسفات، أقلّه في تقريب أوّل، في معسكرَين كبيرين، يتعارضان، مُكوِّناً لمكوِّن، حول مواضيع جوهريّة. ويجري الأمر بالفعل كما لو أنّ المتخاصمَين، داخل الفلسفة، يتجابهان، لكن على قاعدة واقع مشترك بينهما: هو هذه الفلسفة نفسها، محقِّقة على هذا النحو وجهاً للديالكتيك الفلسفي المعروف منذ هيغل، وخصوصاً منذ ماركس ولينين، ويسمّى وحدة النقيضَين.

V

لكن يحسن بنا، كي نمضي قُدماً في موضوعنا، ولكوننا، كمادّيّين، نستطيع أن نبدأ من أيّة فكرة، أن نتوقّف للحظة، ونُساءل أنفسنا حول الكلمات التي استخدمناها للإشارة إمّا إلى المسائل الفلسفيّة، وإمّا إلى الأسئلة الفلسفيّة.

استعملنا تباعاً المفردة مسألة، والمفردة سؤال. هناك دائماً شيء من الاعتباطيّة في اختيار إحدى المفردتين بدل الأخرى، خصوصاً عندما تكون معانيهما متقاربة. لنصطلح إذاً (أعترف أنّ القرار هنا اعتباطي إلى حدّ بعيد) على أن نتكلّم على **أسئلة فلسفيّة**، وعلى ألّا نتكلّم على مسائل فلسفيّة.

المفردة مسألة، في حال تخلّينا عنها، لن تضيع سدى بالنسبة إلى الجميع، في عالمنا اللغوي الصغير... هذا الخيار يستتبع في الواقع إذاً، قراراً فلسفيّاً، طرحاً فلسفيّاً: نصطلح عمليّاً على أن نتكلّم على أسئلة فلسفيّة، كي نخصّ العلوم بالمفردة مسألة. سنقول إذاً: توجد أسئلة وإجابات في الفلسفة، وتوجد مسائل وحلول في العلوم.

إنّني أحرص على هذا التمييز، الذي يحتاج إلى تدقيق ولا شكّ، كتمييز جوهريّ لفهم الفلسفة. من يريد التأهّل إلى الفلسفة، عليه أوّلاً، أن يعلم أنّ **الفلسفة ليست علماً**، وبالتالي أنّ الفلسفة لا تطرح مسائل، كما تفعل العلوم، ولا تجد للمسائل حلولاً تكون من المعارف، كما في العلوم - بل إنّ الفلسفة **ممارسة مختلفة تماماً**، تطرح أسئلة وتجد لها أجوبة، دون أن تكون هذه الاجوبة معارف، كالمعارف العلميّة.

لا شيء من هذا كلّه يتّصف بالبساطة ولا هو سهل التفسير، لذا أطلب من

القارئ الانتباه، لكنّني أعيد: هذه نقطة جوهريّة تماماً. وعدم إدراك ذلك يجعل من الفلسفة متاهة[1].

سأقول الأمور إذاً بصورة مختلفة، مستعيداً تعابير سبق أن استعملتُها[2].

سأقول: الفلسفة ليست عِلماً. الفلسفة **لا موضوع لها** (خارجيّاً، موضوعيّاً، ذا وجود ماديّ، حتّى لو كان نمط وجوده مجرّداً كما في الرياضيّات)، بالمعنى المقصود عندما يقال عن عِلم معيَّن إنّ له موضوعه.

لنقلّب الأمر على وجوهه كيفما شئنا، وسيظلّ من الصعب أن تكون هذه الأطروحات قابلة للدحض.

قلت: لكلّ عِلم موضوعه. وينبغي أن أضيف: إنّ موضوعه هذا محدود. هناك إجماع على أنّ للعِلم موضوعاً. أمّا أن يكون لكلّ عِلم موضوع محدود، فالطرح هذا لا يحظى بهذا الإجماع. وذلك مع أنّه بالغ الأهمّيّة في إدراك فحوى العلوم وتاريخ العلوم على السواء. سبق أن قلتُ إنّ تأسيس عِلم جديد «يفتتح قارّة جديدة للمعرفة العِلميّة»، وضربت مثلاً على ذلك قارّة الرياضيّات

(١) لم يتوصّل ألتوسّير نفسه إلى «إدراك هذه النقطة»، إلاّ بعد أن دافع، في النصف الأوّل من الستّينيّات (أنظر الصفحة ...، الهامش ...)، عن أطروحة الطابع العلميّ للفلسفة الماركسيّة. وهو بعد أن أدخل عليها إيضاحات طفيفة في المحاضرة التي ألقاها في ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٦٦، إذْ وصف الفلسفة الماركسيّة بأنّها «فلسفة وليست عِلماً بالمعنى الدقيق للكلمة [...] مع كونها ذات طابع علمي» («الملابسات الفلسفيّة والبحث النظري الماركسي»، في **كتابات فلسفية...**، المجلّد II، م س، ص٤٠٦)، جرى التخلّي عن هذه الأطروحة في الـ«استنتاج» التابع لنصّ ألتوسّير **المهمّة التاريخيّة للفلسفة الماركسيّة** (أيّار/ مايو ١٩٦٧). "[...] العلاقة العضويّة الوثيقة التي تربط الفلسفة بالسياسة [...] تميّزها عن كلّ عِلم." نص **المهمّة...**، الذي لم يصدر بالفرنسيّة، تم نشره بالهنغاريّة مجتزأً (دون الاستنتاج) سنة ١٩٦٨، ثمّ بالإنكليزيّة بعد وفاة المؤلّف:

The Humanist Controversy and Other Writings, éd. F. Matheron, trad. G. M. Goshgarian, Londres, Verso, 2003, p. 155-220.

(٢) يورد ألتوسّير الطروح المستعادة والموسّعة هنا (أنظر كذلك الصفحة٩٢، الهامش ١) في عدد من النصوص والمحاضرات عائدة إلى سنة ١٩٦٧، وخصوصاً في **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**:

Philosophie et philosophie spontanée des savants, (1967), Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1974, p. 18 *sq.*

في زمن الإغريق، على يد شـخص قد يكون أسـطورياً يسمّى طاليس؛ وقارّة الفيزيـاء التي افتتحها غاليـلاي؛ وقارّة التاريخ التي افتتحهـا ماركس؛ وقارّة اللاواعـي التي افتتحها فرويـد[1]. وبالكلام على قارّة، كنتُ أقترح اسـتعارة أراض ذات منتهـى كنايـةً عن موضـوع الرياضيّات، والفيزيـاء، والتاريخ، واللاواعـي: هذا لا يعني أنّ البحث في خصائـص موضوع هذه العلوم ليس لانهائيّاً (بالفعل، كلّ عِلم يكون لانهائيّاً في ممارسته كما في تعميق موضوعه: «الـذرّة لانهائيّة» - لينين)، هذا يعني أن موضوعها نهائي، ذو حدود تميّزه عن المواضيع النهائيّة الأخرى التي تخصّ العلوم الأخرى.

يبـدو هذا الطرح ضئيـل الأهمّيّة في ظاهره، ومع هـذا لا يمكن إهمال عواقبه الفلسـفيّة والعلميّـة. إذْ ماذا نرى في تاريخ العلوم؟ نرى «الـ»ـعِلم، بالمعنى الحقيقي للكلمة (ميدان برهنة خصائص موضوعه) يولد في مكان ما، في الرياضيّات، مفتتحاً بذلك أمام المعرفة العلميّة قارّةً ذات منتهى. ثمّ تولد، فيما بعد، في مكان آخر، قارّة أخرى: الفيزياء. لا جدال في أنّ هذه الفيزياء هي مـن الرياضيّات، أعني أنّها معالَجة وَفْق الرياضيّات، لكنّها ليسـت رياضيّات خالصة، إذ إنّها تفترض حركة ذات جاذبيّة، إذاً، ذات سـرعة وتسارع، وليست قابلة للاختزال إلى الهندسـة التحليليّة العائدة إلى ديكارت. هي بالتالي قائمة

(١) يذهـب تفكير ألتوسّـير هنا (أنظر كذلـك الصفحة ٦٤، الهامش ١)، علـى الأرجح، إلى محاضرته التي ألقاها في ٢٤ شـباط/ فبراير ١٩٦٨، تحت عنوان «لينين والفلسفة»، مع أنّه يتجنّب فيها ذِكر اختراع التحليل النفسي كمثل على تأسيس عِلم جديد. راجع:
Lénine et la philosophie suivi de *Marx et Hegel devant Lénine*, Paris, Maspero, coll. « Petite collection Maspero », 1975, (1969), p. 20.

وأضيفَ ما يلي إلى الهامش في الطبعة الإنكليزية:

«Even in the 1963-64 lectures collected in *Psychoanalysis and the Human Sciences*, trans. S. Rendall (New York: Columbia University Press, 2016) and the 1964 essay based on them («Freud and Lacan», trans. J. Mehlman, in Althusser, *Writings on Psychoanalysis* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 147-173), reprinted in the 1976 collection *Positions*, he hesitates unambiguously to affirm the scientific character of psychoanalysis (and makes no mention of 'continents').»

على الطبيعة المادّيّة، باعتبار هذه الأخيرة موضوعاً يختلف تمام الاختلاف من حيث المبدأ، عن الحَيِّز وعن الأعداد موضوعَيْ عِلمَي الهندسة والحساب. وهكذا دواليك. لكن ماذا نرى مع ذلك؟ نرى، داخل القارّات المتكوِّنة، ارتسامَ مناطق ذات استقلاليّة نسبيّة، أو خارج هذه القارّات نفسها، أراضيَ بِكْراً جديدة، تطلع من بحر الجهل البشري، ويتولّى استصلاحَها وفكَّ شِيفرتها علماء، وينتهي بها الأمر، وهي تُوسِّع مجالها شيئاً فشيئاً، بالاتّصال اللصيق بالقارّات الموجودة سابقاً.

هكذا كان شأن الكيمياء، وقد وُلدت بالاستقلال عن الفيزياء، إذْ اتّصلت بقارّة الفيزياء، وحساب الاحتمالات، الذي وُلد بالاستقلال عن الرياضيّات، إذْ اتّصل بالتحليل [الحساب التفاضلي والتكاملي (ت)]، وحقّقت البيولوجيا، في أيّامنا، نتيجة باهرة، وهي المولودة بالاستقلال عن الفيزياء والكيمياء، إذْ اتّصلت بالبيوكيمياء. إلّا أنّ الأمر لا يشمل العلوم كافّة. إذا كان المنطق الشكلي قد أصبح منذ خمسين سنة فرعاً من الرياضيّات، يتعذّر في المقابل قول ذلك لا فيما يخصّ عِلم النفس، ولا فيما يخصّ الألسنيّة، على رغم جهودهما التي تستحقّ التقدير في هذا السبيل[1]. ماذا عن المادّيّة التاريخيّة إذاً؟ فرغم كلّ الجهود لوصلها إمّا بالفيزياء (تقريب قانون المَيْل إلى انخفاض معدّل الربح من قانون تناقص الطاقة، أو القانون الثاني في الميكانيك الحراري)، وإمّا بالبيولوجيا (التطوّريّة حسب النموذج الداروينـي)، أو بعِلم النفس الاجتماعي (الوظائفيّة)، أو بعِلم الاجتماع

(١) عبارة مشطوبة: «كما يتعذّر القول بأنّ التحليل النفسي قد توصّل إلى الدخول في علاقة لا مع بيولوجيا الدماغ الكيميو ـ عصبيّة، مع أنّ لا مجال للشكّ في كونه منوطاً بها، ولا مع نظريّة الأجهزة الإيديولوجيّة تبَع الدولة، هذه النظريّة العائدة إلى المادّيّة التاريخيّة، مع أن هذه الأخيرة 'مجاورة' لها. وهذا إضافة إلى أنّه ينبغي الذهاب حتّى القول بأنّ التحليل النفسي، نتيجة تعذّر اتّصاله بقارّة عِلميّة أخرى، لا يزال معلّقاً بحبل الهواء، مثل أرض لا مراء في كونها تدرّ الكثير من الغلال، إلّا أنّ استغلالها يجري حسب نمط يبدو للكثيرين حِرَفيّاً أكثر منه عِلميّاً. ونعلم على أيّ حال أنّ بستنة أجدادنا قادرة كلّ القدرة على إنتاج الجَزَر والطماطم والبقدونس.»

(البنيويّة)، إلخ، ولا تزال هـــذه القارّة في عزلة حتّى يومنا هذا، ولا تلوح في الأفق إمكانيّة إقامة معبر لإخراجها من عزلتها القسريّة. لكن سنرى لاحقاً أنّ هذا الانعزال قد يكون مبرّراً.

من هنا بالتالـــي كان هذا التدقيق - بأنّ كون **موضوع العِلم ذا منتهى** ليس دون عواقب تترتّب عليه. إنّه يتيح رؤية واضحة في طريقة معيّنة من التفلســـف حول العلوم. فالفلســـفة، أقلّه الفلســـفة المثاليّة، لا تهيم بشـــيء فعلاً، هيامها بالتفلسف حول العلوم. وهي تجد مبرِّراً جيِّداً لاستسلامها إلى هذا الهيام في التوهّـــم بأنّ **موضوع العِلم ليس محدوداً، بل لانهائي**. هذا يعني في الملموس أنّ المثاليّة تُنيط بعِلـــم بعينه، بنظريّته ومفاهيمه ومنهجه ونتائجه، ادّعاء القدرة على شمل مجموع المَواضيع الموجودة، دونما استثناء. وليس من نافل القول الإشـــارة إلى أنّ هذا الادّعـــاء قد جرى تأكيده للمرّة الأولـــى في مطلع القرن السابع عشـــر على يد الفيزيائي غاليلاي، الذي كتب أنّ «كتاب الطبيعة الكبير مكتوب برموز من الرياضيّات[1]»، الأطروحة التي استعارها ديكارت ليعطيها شكل الميكانيكيّة المعمّمة على كلّ واقعة: كلّ شيء يكون مصنوعاً على نحوٍ يجعل في الإمكان تفكيكه إلى أجزائه التي تكون إمّا مادّيّة (أجســـام الفيزياء)، وإمّا روحيّة (الفِكر والمدرَكات)، وتكون العلاقات بين هذه الإشـــارة بسيطة تمامـــاً وميكانيكيّة. ونعلم أنّ ديكارت كان يســـتخلص من ذلك نظريّته حول الحيوانـــات الآلات[2]، النظريّة التي جرى تصوّرها علـــى صورة الحيوانات

(١) «[...] هذا السِـــفر الضخم المفتوح أمام أعيننا باستمرار، أعني به الكون [...] مكتوب بلغة الرياضيّات وحروفه مثلّثات، ودوائر، وغير ذلك من الأشـــكال الهندســـيّة.»، («المجرِّب»، في: **مُجرِّب غاليليه**):

L'Essayeur de Galilée, éd. Chauviré, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Annales littéraires de l`université de Besançon », 1980 (1623), p. 141.

(٢) «[...] لو كان هناك آلات كهذه لهـــا أعضاء قِرد ووجه قرد، أو حيوان ما آخر غير عاقل، لما كانت لدينا أيّة وســـيلة لتعرّف ما إذا لم تكن من طبيعة هذه الحيوانات نفســـها في كلّ شيء [...].» (**خطاب المنهج لديكارت**)، في: **الأعمال الفلســـفيّة**، م س، المجلد الثاني، القســـم الخامس، ص٦٢٨.

الآليّة التـــي كانت تُصنَع آنذاك، وكان يَنتظِر من تعميمـــه الميكانيكيّةَ التوصّلَ إلى نتائج حاســـمة تتعلّق بالطبّ وبالأخلاق، باعتبار هذه الأخيرة، في نظره، فرعاً من الطبّ، الأمر الذي يثبت ســـعة خيال هذا الفيلسوف. كان هذا الخيال مـــا أخذه عليه لايْبنِتز[١]، قائلاً: إنّ فيزياء ديـــكارت عبارة عن «حكاية»، إلّا أنّ لايبنتز نفسه يزايد على ميكانيكيّة ديكارت بشكليّة إلهيّة تجعل من الروح شيئاً أكثـــر اكتمالاً بكثير من «النفس المفكِّرة» التي قـــال بها ديكارت، إذ إنّ لايبنتز كان يعرِّف ذلك الروح كـ«أوتومات» [آليّة ذاتيّة الديناميّة (ت)]!

ســـأترك جانباً هنا هذا المثل الأوّل عن اســـتغلالِ علم (إذ إنّ الأمر يتعلّق فعلاً باســـتغلالٍ اعتباطي تمامـــاً) **يُقدَّم على أنّه حقيقـــة كُلّ واقع موجود**، كي أنتقل بســـرعة إلى أمثلة أخرى. ذلك أنّه إذا كان هذا المثل هو الأوّل فعلاً، فمن المؤســـف ألّا يكون الأخير. تاريخ الفلسفة والعلوم كلّه يعجّ بأمثلة من طبيعته. يمكن أن نذكر الاختباريّة الفيزيائيّة التي أخذت تســـيطر في القرن الثامن عشر علـــى قاعدة المنهج الاختبـــاري ونظريّات نيوتن. يمكـــن أن نذكر، من القرن نفسه، وإن بعد ذلك بقليل، المذهب الاحتمالي، المستوحى من أعمال پاسكال وفِرْما وبِرْنُوللي، وتمّ تطبيقه (كُونْدُورْسِه) حتّى على ما أصبح بالضرورة نواة ما سيكوّن «علوم الإنســـان» (الاقتصاد السياسي، الديموغرافيا، نظريّة الألعاب، إلخ). يمكن أن نذكر عِلم النفس الروحاني في مطلع القرن التاسع عشر، كسلاح حربـــي ضدّ تمرّد الطبقة العاملة، ونذكر من ثمّ عِلـــم الاجتماع الذي يعود إلى كُونْت، ودُوركْهايْم الذي هبّ إلى نجدته، لنذكر الاقتصاد السياسي، الذي كان له بالغ الأثر طيلة القرن، بحيث اتّخذه فرويد نفسه نموذجاً، ناهيك عن الفيزياء، والكيمياء، وعِلم الأحياء، العلوم التي أصابتها العدوى نفسها. لنذكر المذهب الطاقيّ الذي نادى به أوستڤالد، الذي كان يتدبّر بمصطلحات الطاقة تفكيره في

(١) «[...] سيطوي النسيان قريباً كلّ الحكاية الجميلة التي أعطانا إيّاها (ديكارت).»: من رسالة غير مؤرّخة من لايبنتز إلى شخص غير معروف، في: لايبنتز، **بحث في الإلهيّات**. أنظر:
G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée,* éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, §403, p. 354.

كلّ موضوع، في موضوع المادّة أوّلاً، لكن كذلك (وهذا طبيعي!) في موضوع العلاقات الاجتماعيّة. ثمّ هناك الاكتشافات العلميّة، والأضاليل العلميّة (ما يخصّ «العلوم الإنسانيّة» المزعومة: الاقتصاد السياسي، علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، علم النفس) المتكاثرة، إنّها علوم مختلفة تُقدِّم نفسها، أو يجري تقديمها على أنّها قادرة على توحيد معرفة العالَم في ظلّ نظريّتها: إنّها تتنطّح هكذا إلى الكونيّة، منخرطة معاً في استعراض راقص مهيب، يتمثّل فيه، معاً، المنطق الرياضي، والألسنيّة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتحليل النفسي، والفيزياء، والكيمياء، والديموغرافيا، والرياضيّات، والاقتصاد السياسي، وحتّى... الماركسيّة.

بالفعل، ليست المادّيّة التاريخيّة نفسها في منجاة من أن تصيبها العدوى الكونيّة. ويكون غير الماركسيّين في الغالب مَن يجعلها تلعب هذا الدور، متّخذين العِلمَ الذي أسّسه ماركس فلسفةً قادرة على تفسير كلّ شيء. لكن يوجد كذلك ماركسيّون ساعدوا في هذا الدجل. وكانت النتيجة مزدوجة. من جهة تقول الماركسيّة المزعومة بقدرتها على تغطية كلّ شيء، من ظاهرات اللاواعي (رايش)، والظاهرات الجماليّة (لوكاش)، والفلسفة (پليخانوف)، وحتّى الرياضيّات (كازانوڤا)، والفيزياء، إن ضربنا صفحاً عن الألسنيّة (مارّ، الذي استعاده ستالين بصرامة[1])، بل والطبّ. ومن جهة ثانية، هذه الماركسيّة نفسها هي من البعد عن المادّيّة التاريخيّة بحيث يمكن القول عن حقّ إنّ هذا العِلم قد «اختفى» (كالمادّة فيما مضى، حسب أحد فيزيائيّي مطلع القرن العشرين[2]). والنتيجة تَشوُّش عامّ في العلوم، في موضوعها، ونظريّتها، ومناهجها، ولغتها. كلٌّ منها يتحدّث بلغة الآخر. برج بابل حقيقي، وما من

(١) ستالين، «حول الماركسيّة في الألسنيّة»: J. Staline, *Textes*, éd. et trad. F. Cohen, t. II, Paris, Éditions Sociales, 1983, p. 169-191.

(٢) ل. هولڤيغ L. Houllevigue، **تطوّر العلوم**. مذكور في: Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme...*, Paris, Éditions sociales, coll. « Bibliothèque jeunes », 2009, p. 287.

أحد يدرك ضالّته. هناك بالطبع، فلاسـفة شـأنهم أن يفتحوا ثغرتهم في هذه البلبلة، وأن يستخرجوا منها نتائج فلسفيّة من الصنف الرائج، مضاعِفين بذلك في الفلسفة التشوُّشَ المسيطِر على العلوم، والممعن في الخلط بينها وبين أوّل ما يطرأ عليهـا من الإيديولوجيات. وكما يحدث دائماً، عندما يرتفع برج بابل ثمّ ينهار، يكون النصر للإله، وترتفع أصـوات أنبيائه، كلاڤِل[1]، أو بوتانغ[2]، أو أصولـيّ ما، والمصيبة أنّ هؤلاء الأنبياء ليسـوا صوتاً صارخاً في البَرِّيّة، إذ إنّهم يكرزون في رأي عامّ طوّعته البلبلةُ التي يستمدّون منها بلاغتَهم المنَشِّئة. وحدهـم المادّيّون، لدوافع تخصّهـم، والمؤمنون الحقيقيّـون، لدوافعهم، يُعرِضون عن ذلك الإله، الذي نبت على مزبلة التاريخ الإنساني.

لنَعُد بالتالي إلى موضوعنا: أنّ لكلّ عِلم موضوعاً، وموضوعاً محدوداً. قـول ذلك ليـس إدلاءً بجملة غامضة تصلح لأيّ أحد ولأيّ شـيء، بل هو طرح لشـروطٍ غاية في الدِقّة. فقول إنّ لكلّ عِلـمٍ موضوعاً محدوداً يخصّه يعنـي أنّ هذا العِلم قد توصّـل إلى تعرُّف موضوعه، وأنّ هـذا التعرُّف يتمّ في وحدة مع تجهيز تقني مادّي اختبـاري كامل يمكّن العِلم من أن تكون له سـطوة على موضوعه بالفعل (يقول الألماني بإبلاغيّة مدهشة إنّ المفهوم، أو التصوّر الأوّلـي الحقيقي عن موضوع ما، عن واقع مـا، يدعى Begriff، سـطوة؛ ويقول الفرنسي الشيء نفسه، لكن بتشـديد أقلّ، عندما يتكلّم على «قبـض» على الواقـع، أو «استيعابـ»ـه (saisir, concevoir)، ومِن أن يُخضِع موضوعه لفرضيّـاتٍ نظريّة حول واقعه «الجوّانـي[3]»، والتحقّق من صحّة

---

(1) موريس كلاڤل Maurice Clavel (١٩٢٠-١٩٧٩)، فيلسـوف وكاتب مسيحي، مؤلّف ما أؤمن به (١٩٧٥) والله هو الله، إسم الله! (١٩٧٦).

(2) بيير بوتانغ Pierre Boutang (١٩١٦-١٩٨٨)، كاتب، ومترجم، وفيلسوف مَلَكي ومسيحي، مؤلّف استعادة السلطة، ١٩٧٧: «ليست الماركسيّة أبداً سوى ضلال الفكر الحقيقي، ونفي للشرعيّة: إنّها لم تخلق شيئاً، إنّها دمّرت فقط.»: *Reprendre le pouvoir,* Paris, Sagittaire, 1977.

(3) أنظر: ب. سپينوزا، مقالة في إصلاح...، م س، § ٩٥، ص ١٣٠-١٣١: «لوصف تعريف ما بأنّه كامل يجب أن يفسِّر الجوهر الجوّاني للشيء (intimam essentiam rei explicare)».

هذه الفرضيّات (أو دحضها) بأشـكالٍ من البرهنة اختباريّة أو منطقيّة، سيّان.

أشير هنا إلى إمكانيّة الإبطال هذه، أو الدحض، لفرضيّات مطروحٌ التثبّت من صحّتها في التجهيز الاختباري. ذلك أنّ ما من عالِم يستطيع أن يعرف مسبّقاً ما إذا كانت الفرضيّات التي يُخضعها للتثبّت من صحّتها ستكون صحيحة أم لا، وستُدحَض وبالتالي، أو ستُبطَل. فإمكانيّة إبطال الفرضيّات ودحضها جزء مكوِّن من كلّ ممارسة عِلميّة، بالتالي من كلّ نظريّة عِلميّة. أمّا النظريّات اللا ـ عِلميّة (الإيديولوجيات النظريّة) فتستغني عن الـ«معيار» الصالح في الوقت نفسه للتثبّت وللإبطال أو الدحض، نظراً إلى أنّ غايتها ليست أن تعرف الواقع، بل هي ترمي إلى أن تفرض عليه حقيقتها، التي يتوجّب أن تكون حقيقته.

على أساس من هذا التمييز البسيط، الهزيل جدّاً والحقّ يقال، جرى لأربعين سنة خلت بناء فلسـفة باتت راهناً ذات حظوة ليست بقليلة في أوساط العِلميّين وبعض الفلاسفة[1]، هي فلسـفة ك. پوپّر. إنّ پوپّر مُحِقّ بالتوقّف عند طابع قابليّة الإبطال أو الدحض بالاختبار[2] (يسمّي ذلك «معيار قابليّة التزوير»)، لكنّه مُخطِئ بقوله إنّ من الممكن مسـبّقاً (بناءً على مبدأ ما منسوب إلى النظريّة، إذْ مَن ذا الذي يستطيع، إلّا إذا ادّعى الألوهة، إطلاق حكمه مسبّقاً، حول ما سترسو عليه أخيراً، طبيعة نظريّة ما؟) تقرير أنّ هذه النظريّة علميّة (لكونها **تقبل** «معيار قابليّة التزوير») وتلك لا ـ عِلميّة، لكونها **لا تقبله**. على العكس، تُبيِّن التجربة التاريخيّة (والأمثلة كثيرة) أنّ من غير الممكن أبداً، التقرير مسـبّقاً ما إذا كانت نظريّة ما علميّة أم غير علميّة، أي القول بأنّها ستكون مثبتة بالاختبار أو مبطَلة (مدحوضة).

---

(١) منهـم عالِم الأحياء الكيميائي والفيلسـوف جاك مونو Jacques Monod، الذي اكتشـف، بالاشتراك مع فرانسوا جاكوب، الـ ARN المشفّر [مع الـ ADN، حوامض ناقلة للخصائص الوراثيّـة في خلايا الجسـم الحيّ (ت)]. كتب مونـو مقدّمة تقريظيّة لكتـاب پوپر، **منطق الاكتشـاف العلمي**. [صدر بالفرنسيّة سـنة ١٩٧٣]. حيث، على غرار پوپر Popper، يذكر الماركسـيّة والتحليل النفسـي كمثلين على نظريّتين «غير قابلتين للدحض». يقوم ألتوسّير بتحليل فلسفة مونو «العفويّة»، في **الفلسفة والفلسفة العفويّة...**، م س، ص ١١٧-١٥٣.

(٢) **التخمين والدحض، نمـو المعارف العلمية**: *Conjectures et réfutations, La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1985, (1963), p. 60, 62-65.

بل يمكـــن الدفاع عن الفكـــرة القائلة بوجود نظريّات، مثل الماركســيّة والتحليل النفسي، موضع الكراهية الشديدة من جانب پوپر[1]، الذي كتب كلّ أعماله الفلسفيّة لمحاربتهما، لا تنطبق عليها في الظاهر الـ«معايير» الاختباريّة للتثبّـــت من الصحّة أو للدحـــض، إذ إنّ الاختبارات التي تمـــارَس عليها غير قابلـــة للإعادة كلّ مرّة وَفق شـــروط متطابقـــة إطلاقاً. وهـــذا صحيح تماماً: شـــروط الاختبار الخاصّة بالتحليل النفســـي (المحلِّل والمريض وجهاً لوجه في خَلوة المكتب)، ومِثْلها شروط اختبار الصراع الطبقي (التي تختلف تماماً حســـب الظروف)، غير خاضعة إلى النموذج الاختباري الكلاسّيكي الخاص بالرياضيّات والفيزياء والكيميـــاء، الذي يمكن دائماً تكراره في أيّ زمان وأيّ مكان، من قبل أي عالِم، ويعطي دائماً النتائج نفســـها (إلّا في حال إهمال أحد الثوابت).

لكن من يستطيع إلزامنا بالاعتقاد بأنّ شروط الاختبار يجب أن تكون قابلة للتكرار، أي يجب أن تكون هي نفســـها في كل مكان ودائماً؟ فنحن نعلم منذ وقت بعيد أنّ شـــروط البرهان في الرياضيّات غير قابلة لاختزالها إلى شروط الدليل الاختباري، نظراً إلى كون «مواضيع» الرياضيّات ليست مادّيّة، ذلك أنّ تجهيزات البرهنة في الرياضيّات لا تتكوّن إلّا من علامات مكتوبة، باعتبار أنّ الســـؤال يُطرح، في آخر الأمر، حول معرفة ما إذا كان للرياضيّات، هذا «العِلم الذي لا يَعرِف لا مـــاذا يكون، ولا ماذا يقول، ولا على ماذا يتكلّم»، موضوع، أم لا موضوع لها، إلّا إذا كنّا مدركين أنّ لدى الرياضيّات، حسب الشرح الذي قدّمـــه پيير ريمون أخيـــراً[2]، موضوعاً هو النتائج التي حقّقتها في الممارســـة

(١) أنظر مثلًا: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيغل وماركس:
La Société ouverte et ses ennemis, t. II : *Hegel et Marx*, trad. J. Bernard et P. Monod, coll. « Philosophie générale », 1979 (1945), p. 147-150.

(٢) پيير ريمون، التاريخ والعلوم:
Pierre Raymond, *L'Histoire et les sciences*, Paris, Maspero, coll. « Algorithme », 1975, p. 61 *sq*.

السابقة الرياضيّات نفسها التي تشتغل على ذاتها، على أن ندرك والحال هذه أنّ موضوع الرياضيّات، وإن كان غير مادّي، بمعنى المادّة التي يعالجها علما الفيزياء والكيمياء، لا يعني أنّه أقلّ تعبيراً عن الحقيقة من موضوعهما، إلّا في حال إدراك أنّ تجهيزها للبرهنة، مع كونه مكوّناً من علامات وأشكال، لا يقلّ هو الآخر عن تجهيزهما تعبيراً عن الحقيقة، منتجاً دلائل حقيقيّة، مع كون الدليل والبرهان على هذا النحو يتماهيان حتّى يصبحا واحداً.

إذا جرى استخلاص النفع من هذا الاستنتاج الذي يصعب استنتاجه، وإذا جرى قبول التوسّع بتبعاته لتشمل حالة التحليل النفسي والمادّيّة التاريخيّة، سيكون من المسلَّم به عندذاك إمكان وجود نظريّات اختباريّة فعلاً، رغم أنّ شروط قيامها بالاختبار وأشكاله تكون مختلفة عن شروط القيام بالاختبار وأشكاله المعروفة في الرياضيّات وفي الفيزياء ـ الكيمياء. سيكون من المسلَّم به، بما أنّ الأمر يتعلّق في كلّ حالة بظروفها الفريدة (اللاواعي بالنسبة إلى المحلِّل النفسي، وصراع الطبقات بالنسبة إلى الحزب السياسي)، أنّ **نظريّة الظروف** يجب أن تَحْضَر بالضرورة بين شروط تعريف هذه الاختبارات المميّزة، الأمر الذي من الطبيعي أن يفترض بناءً مفهوميّاً جديداً.

والحال، أنّه لم يُعطَ الانتباه الكافي لواقع أنّ التحليل النفسي والماركسيّة، قد أخذا في الحسبان، بعيداً عن تهرّبهما من النقاش، ما يميّز تجهيزهما الاختباري الفريد من تجهيز علوم الطبيعة، والمقصود بذلك **الظروف**، ليس أنّهما وضعا نظريّتها وحَسْب، بل قاما كذلك بدمجها في ممارستهما. «الظروف» في التحليل النفسي يكون تعريفها بالعلاقات التي «تَعلَق» وتشتغل بين لاواعي المحلِّلِ المتخصِّص [المعالِج] ولاواعي المحلِّل [المعالَج]، وتتمّ تعديلات استيهامات هذا الأخير تحت ظروف هذا «التبادل». أمّا «الظروف» في الماركسيّة فيكون تعريفها بموازين القوّة الناتجة عن المواجهة بين الطبقات، وتحدث التحوّلات الاجتماعيّة في ظلّ علاقات الصراع هذه. إنّ ما يميّز التجهيز الاختباري لعلوم الطبيعة من تجهيز الماركسيّة والتحليل

النفسي، هو أنّ الأوّل مُرَكَّب بكلّ قِطَعه في علاقة وظيفيّة مع عناصر كونيّة معرَّفة بالكامل في المنطلَق، أمّا في العلاج التحليلي وفي صراع الطبقات فتكون عناصر ذات فرادة لا تظهر ولا تغدو مُعَرَّفةً إلّا بالتدريج في سياق العلاج والصراع. لكن لمّا كان هذا الفارق مأخوذاً في الحسبان ومدرَكاً في الفكر، يكون في الإمكان، أقلّه في المبدأ، اعتباره مُلغى. أقول: في المبدأ، إذ إنّ كلّ ناظر يرى بوضوح أنّ النظريّة التحليليّة والنظريّة الماركسيّة، بالاختلاف عن الممارسات العِلميّة الأخرى، غير قابلتين للفصل عن التحويل المباشَر لموضوعهما.

لنَعُد إذاً إلى ما كنّا في صدده. إذا كان لكلّ عِلم موضوع، وموضوع محدود، فليس للفلسفة من موضوع (بالمعنى المقصود في قولنا إنّ للعِلم موضوعاً). ويظهر الاختلاف للعيان فوراً، إذْ لا وجود لاختبار فلسفي، لا وجود لتجهيز اختباري تقني في الفلسفة. لا وجود كذلك بالتالي لفرضيّات مطروحة للاختبار أو للدحض الاختباري. لا وجود لمسائل مطروحة في شأن موضوع محدود وذي منتهى وتنتظر الفلسفة حلّاً لها. إنّها لا تنتظر حلّاً أبداً، أي لا تنتظر أبداً معرفة موضوعها، فهذا ليس غايتها. إنّها تكتفي بطرح أسئلة فلسفيّة في شأن «موضوع» معيَّن س [X] ذي وضعيّة مُعرَّفة بالكامل في السؤال المطروح، وتقوم هي نفسها بإعطاء الجواب عن هذا السؤال، مع أخذ حيطة مشهودة: إذ إنّ السؤال الفلسفي يكون دائماً (بالنظر إلى السيرورة الغائيّة: مبتدأ ـ غاية) شروعاً بالجواب عن السؤال نفسه. هذا يعني أنّ الفلسفة ذات منتهى، محدودة، وأنّها تكتفي بتكرار السؤال نفسه دائماً، والسؤال نفسه ينطوي دائماً على الجواب نفسه، المحضّر مسبّقاً، نظراً إلى أنّ السؤال لا يعدو كونه حيلة (نجد مجدَّداً هذا المبحث الملازم لكلّ فلسفة مثاليّة من حيث الجوهر، وسنرى لماذا هذا التخصيص، في حين أنّنا، مع ذلك، نتكلّم على الفلسفة عموماً).

لنلاحظ أنّني عندما أورد فكرة عدم وجود اختبار في الفلسفة على الإطلاق، إنّما أقوم بتأويل. إذ إنّ في تاريخ الفلسفات (تحديداً: الفلسفات

المثاليّة) فلسفات تدّعي تقديم أو إنتاج اختبارات[1]، على غرار العلوم الاختباريّة، والاستناد إليها. ويمكن عمليّاً أن نذكر الفلسفات كافّة[2]، ابتداءً من أفلاطون ووصولاً إلى هوسّرل وهايدغر، مروراً بديكارت، وكانط، إلخ. (استثناءات بارزة: إپيقورس، سپينوزا، هيغل، ماركس). لكنّ اللافت في هذه الاختبارات، أو المزعومة اختبارات، هو أنّها تفتقد تماماً **التجهيزات الاختباريّة**. إنّها أبعد عن كونها اختبارات (التي تفترض دائماً وجود هذا التجهيز)، منها عن «تجارب» (كانط) أو عن تجارب «جَوّانيّة» (ديكارت، برغسون)، أو كما يسمّيها مالبرانش إيّاه «تجارب بالنظرة البسيطة[3]». وأداة هذه الاختبارات ـ التجارب هي بالفعل حاسّة جدّ بسيطة، جدّ نقيّة، وشفّافة، سواء أكانت البصر (أفلاطون، ديكارت)، أم الإحساس، أو اللمس، أو الشمّ (القرن الثامن عشر)، أم القلب (روسّو)، أم الشعور الحميم بالجهد (مان دو بيران) أو بالوقت (برغسون). ويستمِدّ هؤلاء الفلاسفة من ذلك نتائج باهرة من حركات الخِفّة ومن البلاغة الدينيّة، لكن ما من أحد يستطيع تجاهل اليقين بأنّ الأمر يتعلّق مرّة أخرى بعمليّة غشّ تستغلّ العنصر الحاسم في الممارسة الاختباريّة الخاصّة بالعلوم الحقيقيّة، مقلِّدة إيّاه، لغايات فلسفيّة ودينيّة.

---

(١) مثلاً، إ. كانط، **نقد العقل الخالص**: "اختبار العقل الخالص هذا لديه الكثير من وجوه الشبه مع الاختبار الذي غالباً ما يسمّيه **الكيميائيّون** محاولةَ اختزال، و[يسمّى] عامةً **عملية تركيبية**." مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٩ و٢٠ مع الهامش:

Kant, *Critique de la raison pure,* [...] préface C. Serrus, Paris, Puf, coll. « Quadrige », rééd. 2012. Préface de la 2ᵉ éd.

(٢) كلمة مشطوبة: «المثاليّة».

(٣) ن. مالبرانش، **في التفتيش على الحقيقة**:

N. Malbranche, *De la recherche de la vérité.* dans : *Œuvres,* t. I, Paris, gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1979, Livre VI, p. 697 *sq* . ; aussi : *Éclaircissements sur la* Recherche de la vérité, *Œuvres*, t. I, *Op. cit.*, p. 906.

VI

ليس للفلسفة، إذاً، من موضوع وهي لا تُنتِج معارف، وأشدّد، بالمعنى الذي تأخذه كلمة معارف في الكلام على العلوم. ويتوقّف كلّ شيء على هذه النظرة. ذلك أنّه توجد علاقة تَعارض وثيقة بين الشرط الخاص بعِلم يمتلك، مع كونه ذا موضوع محدود، نشاطاً غير محدود يجعله يكتشف باستمرار خصائص جديدة في موضوعه، إلى درجة تَسمح بالقول إنّ هذا الموضوع «بلا منتهى» (في خصائصه الموضوعيّة) - والفلسفة التي، مع أنّها ليست ذات موضوع، وغير قادرة بالتالي على أن تكتشف خصائص فيه إلى ما لا نهاية، ومع كونها هي نفسها ذات منتهى، نظراً إلى اكتفائها بتكرار السؤال نفسه الذي يتضمّن مسبَّقاً الجواب عنه بخصوص موضوع ذي منتهى، إنّما تؤكّد مع ذلك ادّعاءها معرفة «الكل» (أفلاطون، لايبنِتز، هيغل).

ماذا عساه يكون هذا «الكلّ» والحال هذه؟ بالنسبة إلى الفلسفة المثاليّة (بات مفهوماً أنّنا لا نزال نتكلّم عليها، مع كلامنا، وبمشروعيّة، على الفلسفة عموماً)، هذا «الكلّ» عبارة عن مجموع الحقائق الموجودة، العالَم، والأنا، والله، و، نضيف بالنيابة عنها، الفلسفة نفسها. أمّا السؤال عمّا إذا كان هذا «الكلّ» ذا منتهى أم أنّه بلا منتهى، محدوداً أم غير محدود، إمّا في وجوده وإمّا في خصائصه، فهو سؤال عموماً يلقى جواباً قاطعاً **باللانهائيّة**، التي تكون في هذه الحالة لانهائية **كينونة** (الأنا، العالَم، الله) وليس لانهائيّة صيرورة (الأمر الذي سيكون، كما سنرى، تعريفاً للفلسفة المادّيّة). وبالطبع، إذا كان «الكلّ» لا نهائيّاً، هذا طرح يضع الفلسفة المثاليّة أمام مصاعب كأداء، إذ إنّ هذه الدنيا حيث لنا «الحياة، والنطق، والحركة» (القدّيس بولس[1])، لا يخفى كونها ذات منتهى. يَلزَم الفلسفةَ إذاً أن تتصوّر وساطةً بين **الوجود** الذي بلا منتهى

(١) أعمال الرسل ١٧ : ٢٨. «إذ إنّ فيه (الله) لنا الحياة، والحركة، والوجود.»

والكائنات ذات المنتهى، وساطة تُجسِّد اللانهاية في المحدود. إنّها لَضرورة نظريّة مطلقة تستجيب لها عند أفلاطون، مثلاً، نظريّة ناظم الكون، وعند ديكارت نظريّة الخَلق، بما فيه خلق الحقائق الأبديّة، وعند الفلاسفة الذين يستوحون المسيحيّة، بصورة عامّة، نظريّة التجسّد التي تمتاز بكونها توجِد (في المسيح أو في بدائله) اللامنتهي في ذي المنتهى نفسه، إلّا في حال الاتفاق مع هيغل على أنّ اللامنتهي ليس سوى تَفكُّر ذي المنتهى في حاله، والمثَل الأبلغ عليه هو الفلسفة. ونجد الطرح نفسه من حيث الجوهر عند هايدغر حيث الفارق بين الوجود والمنوجِد في هذا الكون يُستخدَم كوساطة بين اللامنتهي (أو غير القابل أن يُعرَّف، غير القابل أن يُقال) وذي المنتهى (القابل أن يُعرَّف، القابل أن يُقال). الصعوبة نفسها المقدَّر لها ألّا يُمكن أبداً أن تُرفع، بل أن تظلّ مُرجأة، تَبرُز مجدَّداً في صدد الموت، حيث يَمُدّ الفكر المثالي جذوره (من أفلاطون حتّى هايدغر مروراً بكانط).

الموت هو ما لا يمكن تَجنُّبه، ما ينبغي بالتالي التسليم به، لكنّ التناقض يُحَلّ إمّا بافتراض وساطة (الخلاص، بمختلَف أشكال الجدارة والنعمة)، وإمّا بأن يُجعل من الموت بالنسبة إلى الحياة بمثابة حقيقتها بالذات، الأمر الذي يتوافق، على نحوٍ مفارق، مع طروح مادّيّة معيَّنة لأطبّاء معاصرين لهيغل (بيشا)، ثمّ حتّى لفرويد، أي بأن يُجعل، مَرّة جديدة، من المنتهى الإنساني (الموت) مقرّاً للّانهائيّة الحقيقيّة. لكن إن كان الموت، وبالتالي المنتهى، حقيقةَ الوجود الإنساني، سيصبحان بالتالي، بالنسبة إلى هذا الوجود، معناه الأخير، وينتهي العالَم الإنساني، وقد بات منذوراً للموت، فاقداً كلّ معنى، إلّا في حال الاعتراف بأنّ هذا الغياب الجذري لكلّ معنى هو هو معنى الوجود الإنساني، على أنّه إمّا لامعنى (العدميّة وَفْقَ نيتشه)، وإمّا الغياب تامّ لمعنى، التفاهة، خاصّيّة الإنسان المنوجد في هذا الوجود ها هنا ("Dasein" هايدغر) بأن يكون هذه «الحقيقة الفريدة» موهوباً بالقدرة على أن يعطي معنى لِما لا قدرة له، بالتعريف، على أن يكون ذا معنى، بما فيه، بكلمة، أن يرسم لنفسه

«مصيراً» (هايدغر) كي يستطيع أن يعيشه، وأفضل طريقة لعيش مصيرٍ منعدم ومزيّف هي أن يُغنّى وأن يُرقَص (نيتشه، هايدغر) إذ إنّ هذه هي، في نهاية المطاف، الطريقة الوحيدة لتَمتُّع المرء بمصيره. هذا يعني: لِنُسقِط الآلهة كلّها والقيم كلّها! ولنوقِد جثثها ناراً احتفاليّة عظيمة يتحلّق الشباب والشواب من حولها مكلَّلين بالزهور يُنشِدون أغنيات غير مفهومة، ويرقصون على إيقاعات مجنونة، تصاحبها موسيقى هاذية على قرع نواقيس الحِداد (درّيدا[1]) على المصير. إنّني، طبعاً، أعرض هنا فِكَراً مختلطة لا يكفي مجرَّد إيرادها لتثبيت المصير، ويمكنها أن تتنافر أو تتضافر، حسب مؤلِّفيها، ونصوصها، ووقتها.

مهما يكن، سنكتفي من هذه الملاحظات بأنّ الفلسفة المثاليّة لا يمكنها أن توجَد دون التطّلع إلى قول **الحقيقة عن الكلّ**. رأينا، لأيّة عواقب تُعرِّض هذه الفلسفة نفسها عندما يكون الكلّ بلا منتهى. أمّا عندما يكون ذا منتهى (أو بلا منتهى يعقله روح بلا منتهى يسيطِر عليه، مثل إله لايبنتز[2]، ويجعله بذلك عمليّاً قابلاً للتعداد من قِبله)، فنكون أمام مآل آخر. إذا كان الكلّ الذي تعقله الفلسفة ذا منتهى، **يكون عندئذ قابلاً للتعداد**، ويمكن عندئذٍ أن تكون الترابطات كلّها قابلة لبرهانها وتحليلها وعرضها، ويمكن عندئذٍ أن يكون الكلّ قابلاً للقسمة إلى أجزائه على نحوٍ تامّ، ويكون بذلك **قابلاً للتصنيف**.

نجد هنا تقاليد أخرى بارزة في الفلسفة المثاليّة، يمكن تسميتها إمّا **شكلانيّة**، وإمّا تكسينوميّة [تصنيفيّة] (من اليونانيّة taxien، وتعني صَنَّفَ، بَوَّبَ). هوس السيطرة هذا عبر التصنيف مُغرِق في القِدَم، منذ الإجراءات الأفلاطونيّة للقسمة على اثنين، أو ديكوتوميا (أنظر: القسمة الشهيرة التي

(١) درّيدا، **قرع ناقوس الحِداد** (Glas):

Derrida, *glas*, Paris, Galilée, coll. "Diagraphe", 1974.

(٢) أنظر: لايبنتز، **مبحث في الإلهيات، حول رحمة الله، وحرّيّة الإنسان، وأصل الشرّ**:

G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* introduction et chronologie de J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, 1re Partie, § 7-8, p. 108-109.

يجريها السفسطائي في شـــأن الصيّاد بالصنّارة[1])، وصولاً إلى التكسينوميا البنيويّة على شـــاكلة ما ذهب إليه لاڤي ـ ستروس، مروراً بتصنيفات أرسطو (مختلف معانـــي كلمة كَوْن، وتبعات هذه المعانـــي[2])، ومختلف تمييزات ديـــكارت، والميزة الكونيّة لـــدى لايبنتز[3]، والتقاليد الشـــكلانيّة كافّة التي دشّـــنتها (وصولاً إلى الاضرار البالغة الناتجة اليوم من المنطق الرياضي في العلوم التي تسمّى بالإنسانيّة). أن يكون هناك في الواقع تمايزات أكيدة، وأن يكـــون موضوع عِلم، مثلاً، مميَّزاً من موضـــوع عِلم آخر، حتى لو أنّه مجاور له، هذا ما لا جدال فيه. أن تكون هناك ســـلالات وأنساب، هذا واضح. وأن يكـــون ممكناً اختلاط التصنيفات الأفقيّة مع نتائج النَسَـــب العموديّة، ما من أحد ينكر ذلك. لكن ما يقع في باب التدجيل مجدَّداً، هو هذا التنطّح الفلسفي إلى تكوين ما يسمّيه لاڤي ســـتروس، في اغتباطه كفيلسوف عصاميّ، «نظام الأنظمة[4]»، و[هو] نظـــام، إذْ يَضُمّ الأنظمة التابعة كافّة، يَنضَمّ بدوره إلى ما نظّمه هو نفسه من نظام. والتدجيل الأبرع، إلّا أنّه يعود إلى الحُلْم اللايبنتزي المتعلِّـــق بالميزة الكونيّة، هـــو أنّ هذا النظام ينتظم من تلقاء نفســـه، ويأخذ

---

(١) في: السفسطائي. *Le Sophiste*, 219 d sq.

(٢) في: أرسطو، ما وراء الطبيعة. الكتاب الثالث *Mètaphysique*, Livre R, 2 (1003 *a* 33-34); Livre Z, 1 *sq.* (1028 *a* 10 *sq.*).

(٣) لايبنتز، أبحاث جديدة في الإدراك الانساني: «[...] ربّما كان في الإمكان إيجاد سمة مميِّزة كونيّـــة [...] في حال اســـتخدام صُوَر صغيرة بدل الكلمات، بحيث تمثّل الأشـــياء المرئيّة بملامحها [...] فهذا قد يكون مفيداً أوّلاً، في التواصل بســـهولة مع الأمم البعيدة [و] يكون ذا فائدة كبيرة في إغناء الخيال وفي إعطاء أفكار أقلّ صمماً وأقلّ ثرثرة ممّا لدينا الآن.»: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1993, chap. VI, p. 350.

(٤) «نظام الأنظمـــة [...] هو التعبيـــر الأكثر تجريديّة عـــن العلاقات التي تقيمهـــا في ما بينها المســـتويات التي يكون التحليل البنيوي فيها قابلاً أن يمارَس، بحيث ينبغي أحياناً أن تكون الصياغات هي نفسها بالنسبة إلى مجتمعات متباعدة تاريخيّاً وجغرافيّاً.» في: ليڤي ستروس، الأنتروبولوجيا البنيويّة: Lévi Strauss, *Anthrpologie structural,* t. I, Paris, Plon, coll. « Agora/Pocket », 1974 (1958), p. 391.

أنظر ل. ألتوســـير، كتابات فلسفية، م س «حول ليڤي ستروس (٢٠ آب/ أغسطس ١٩٦٦): L. Althusser, *Écrits Philosophiques*..., t. II, *op. cit.*, p. 429-430.

مكانه من تلقاء نفسه، ويُعيِّن لكلّ كائن موقعه ووظيفته، لضمان أن يسود النظام.

تختلط في هذه النظرة التي تتّخذ مظاهر المادّيّة (سيرورة بلا ذات)، الادّعاءات المتَوْأمة التي تخصّ، في الوقت نفسه، الوظيفيّة والبنيويّة، حيث يكون التلازم بين الموقع والوظيفة أشبه بتلازم الشفتين والأسنان - وليس عن طريق إحلال منطق القوى محلّ منطق المواقع، كما يوصي باديو[1]، يمكن التخلّص من منطق النظام، أيّاً يكن الناطق به، أي مُصدر هذا الأمر، بمعناه القوي، إلى البشر، باسم سُلطته الخاصّة، حتّى لو كان أستاذاً في كولّيج دو فرانس[2]، أو أمين منظّمة حزبيّة[3]. مهما يكن من أمر، هذه التمارين المدوِّخة ليست محايدة. كونها غير ذات موضوع، لا يمنع كونها ذات غايات، أو، أقلّه، رهانات معروفة جيّداً. وهي إذْ تتكلّم على نظام، إنّما تتكلّم على نفوذ، إذاً، على سلطة، وبالنظر إلى أنّ ليس هناك من سلطة إلّا وهي مستقرّة، سلطة الطبقة المسيطرة، تكون تلك التمارين في خدمتها، حتّى إذا كانت لا تعلم ذلك، وخصوصاً إذا كانت تعتقد أنّها تحارب هذه الطبقة. وعليه، فالفلسفة، كما سنرى بعد قليل على نحو أوضح، ليست بريئة في شيء. عالَمها الخاصّ، عالَمها الواقعي، الذي يبزغ في أفق كلّ هذه التدقيقات اللامعة، هو عالَم البشر وكفاحهم: عالَم صراع الطبقات.

---

(١) «يميل الديالكتيك البنيوي أوّلاً، وهذا جانبه المثالي، إلى ترجيح كفّة الجانب البنيوي من الديالكتيك، في الحُكم الأخير، على الجانب التاريخي منه، الموقع على القوّة [...].» في حلقة دراسيّة عقدت بتاريخ ١٥ كانون الأوّل/ دسمبر ١٩٧٥ أ، في: باديو، **نظريّة الذات**:

A. Badiou, *Théorie du sujet,* Paris, Seuil, coll., « L'ordre philosophique », 1982, p. 72 ; «*A. Badiou*»: «*Théorie de la contradiction* (Paris: Maspero, 1975), pp. 54-60, 100-110 ;»

(٢) أنظر: ميشال فوكو في محاضرة له في كولّيج دو فرانس بتاريخ ٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٦، تحت عنوان **يجب الدفاع عن المجتمع**: «[...] ليست السلطة أوّلاً الحفاظ على العلاقات الاقتصاديّة وتسييرها، بل هي، في ذاتها، في المقام الأوّل، علاقة قوّة.»:

M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976,* Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 15.

(٣) عبارة مشطوبة: «الذي لا يملك من القوّة إلاّ منطق حسن نواياه وما يرتجيه».

VII

إذا لم يكن للفلسفة إذاً، من موضوع (أعفي نفسي بعد هذه المرّة الأخيرة من التدقيق: بالمقصود في قولنا إنّ لعِلم ما موضوعاً)، فماذا لها، وراء مظاهر الموضوع غير المعرَّف الــذي تدّعي قوْل حقيقته؟ لها غايات ورهانات. لكن قبل الخوض في ذلك، تنبغي العودة إلى منطلقنا والتساؤل: **ما عساه يكون إذاً، هذا النوع من العبارة الذي تعتمده الفلسفة في التعبير ؟**

أقول: يواجِه العِلمُ مصاعبَ، ويطرح مسائل، ويُنتِج حلولها، وهي معارف موضوعيّة. ويُعبَّر عن هذه المعارف بعبارات تكون مفرداتها الأساسيّة مفاهيم. ما هو المفهوم؟ إنّه كلمة أو عــدّة كلمات تُحدِث تأثيراً من التجريد، وتعكس خاصّيّة أو مركّباً من الخاصّيّات العائدة إلى موضوع العِلم.

في المقابل، تطرح الفلســفة أسئلة، وتأتي لها بإجابات نعرفها. ما الشكل الذي تأخذه هذه الإجابات؟ إنّه شــكل **أطروحات**. ما الأطروحة؟ إنّها فكرة أوّليّة يصعب تعريفها، لأنّ الفلســفة، مع كونها تُعبِّر بأطروحات، هي نادراً ما عَبَّرت عن طبيعة هذه الأطروحات[1].

بِتْنا نعرف مع ذلك أنّ المفردات التي تســتعملها الفلســفة هي مقولات، وليســت بمفاهيم[2]. نقول إذاً: إن الأطروحة هي مذهب في القول يَضُمّ عدداً مــن المقولات. مثلاً: «أنا أفكِّر، إذاً، أنا موجود». نســتطيع، في هذا المذهب من القول، أن نَميز المقولات: أنا، أفكّر، موجــود، إذاً، إنّها كلمات من اللغة الدارجة، لكنّها، في الفلســفة، تعمل على نحوٍ مختلف. الـ«أنا» في «أنا أفكّر» ليست «أنا» نفسيّة، بل ماورائيّة، والـ«أفكّر» تشير إلى ماهيّة مفكِّرة (وأن توجَد ماهيّة، وهي فوق هذا مُفكِّرة، من البديهي أن تطرح أســئلة فلسفيّة هي كذلك،

---

(١) أنظر: ألتوسّير، الفلسفة وفلسفة العلماء...، م س، ص ٥٥ — ٥٦.
(٢) تمييز أدخله ألتوسّير في خاتمة المهمّة التاريخية...، م س.

كما بِتنا نعرف، إجابات مسبّقة)، و«موجود» تشير إلى شكل من الوجود، إذْ يخصّ الإنسان (نصف وجود ونصف عدم)، له مع ذلك قوّة وجود لا يمكن إنكاره، و«إذاً»، أخيراً، تُحيل إلى بداهة، هي النتيجة التي تتكشّف بالحدس. المقولات كلّها، في هذه الجملة: «أنا أفكِّر إذاً، أنا موجود»، محمَّلة بدلالات فلسفيّة. ونعلم أنّ الفاصلة (،) نفسها لها فيها معنى، إذ إنّ لاكان، على سبيل مزحة قويّة، لكنها هادفة إلى تفتيح الأعين، اقترح كتابتها على النحو التالي: «أنا أفكِّر: إذاً، أنا موجود»، ما يغيّر المعنى تماماً[1].

تقترح الأطروحة بالتالي عدداً من المقولات المجموعة في قَوْل معيّن. هل يتعيّن أن نقول: قَوْل على غرار جُمَل اللغة الدارجة («أعتقدُ أنّ جورج مارشيه لا يحلم، إذْ قال ذلك في التلفزيون[2]»)، أو حتّى على غرار اللغة العلميّة (١ + ١ = ٢)؟ لا، طبعاً. ينبغي الكلام على موقف، بالمعنى القوي لفعل الطرح، وهو تحديداً الترجمة الفرنسيّة للكلمة اليونانيّة Thésis، "Thèse". ما المطروح على هذا النحو؟ إنّه التأكيد الذي نتكلّم عليه: «أنا أفكِّر، إذاً، أنا موجود»، «الله هو الكائن البالغ الكمال، الكلّيّ القدرة»، «المادّة موجودة»، إلخ.

هذه المُشاكَلة اللغويّة البسيطة، وكلّ ما فعلتُ هو أنّني استعرتها من الفلسفة، إنّما تضعنا على مسار مثير للاهتمام. ذلك أنّه عندما نطرح، إنّما نطرح شيئاً ما في مكان ما، في موضع يخصّ حيّزاً ما. وعندما يطرح أطروحة على هذا النحو، يكون الواقع: أنّه يطرحها دائماً في مكان ما، في موضع معرَّف يخصّ الحيِّز الفلسفيّ. أيّ حيّز فلسفي؟ إنّه حيِّز فلسفته أوّلاً، ومن ثمّ حيّز فلسفة زمنه، وأخيراً حيِّز ماضي تاريخ الفلسفة كلّه.

لكن عندما «يطرح» فيلسوف أطروحة ما على هذا النحو، ينبغي ألّا

(١) أنظر «أنا أفكِّر: "إذاً أنا موجود".» في «العِلم والحقيقة»: « La science et la vérité », dans J. Lacan, *Écrits,* Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1966, p. 864

(٢) في مقابلة تلفزيونية بتاريخ ٣٠نيسان/ أبريل ١٩٧٦، يقول جورج مارشيه، الأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي إنه عندما يكون وعيه صافياً لا يحلم في نومه.

يخدعنـــا الأمر. فهو لا «يَطــرَح» أبداً واحدةً فقط[1]. وفعــلاً، ما من أطروحة أبـــداً تعمل وحدها: إنّها دائماً مؤلَّفة [الكلمة composée بالفرنســيّة (مؤلّفة) يفكّكها ألتوسّــير إلى com-posée (يمكن أن يقابلهـــا بالعربيّة: مطروحة في تأليــف، بمعيّـــة)، (ت)]، أي مطروحة مع مجموع الأطروحـــات التي تكوِّن فلسفة الفيلسوف المعني. سنرى لاحقاً، مفارقة! أنّ عدد هذه الأطروحات لا نهاية له.

لِنكتــفِ الآن بأن نراقب قليلاً ما يجري. عندما يقوم فيلســوف بـ»طَرْح» أطروحة في مكان ما، ولنأخذ الحالة القصوى، حالة علاقاته مع فلسفة أخرى يحاربهـــا، يتعذّر عليـــه أن «يَطرحـ»ـــها دون «طَرْح» [الكلمـــة بالعربيّة تفيد الضِدَّين «وَضْع» و»اطّراح، إبعاد وإسقاط»، والمعنى الثاني يفيد «التعارض»، المعنى الذي لا يمكن إغفال وروده بالفرنســيّة في نصّ ألتوسّير بكلمة مشتقّة من الكلمة التي تفيد المعنى الأوّل s'oppose, pose. (ت)] الأطروحات التي يريد محاربتهـــا. كلّ أطروحة هي كذلك أطروحة مضادّة. وهـــذا يتمّ تلقائيّاً. فالفيلســـوف ليس في حاجة إلـــى الجهر بالعداوات ضدّ خصمـــه. إنّه يَطرَح أطروحتَه مثلما يُــزرَع لغمٌ في مياه الخصم: هو يغـــادر، وينفجر اللغم لاحقاً عندما تقترب منه ســفينة عــدوّة (أطروحة عدوّة)، فيتطايــر إذّاك الهيكل كلّه شظايا. الأطروحات الفلسفيّة كافّة تكون على هذا النحو **موقوتة**، ما يعني أنّها تســبق دائماً توقيت انفجارها. ويا لها من ممارســة! والحال، ما يشدّ الانتباه، أنّه حتّى إذا كانت الأطروحة «مزروعة» من قِبَل الفيلسوف الذي ألّف الخليط المتفجّر في عزلته الهادئة، في جوار فيلســوف مــن أصدقائه (كي يفهم على نحوٍ أفضل ما لم يفطن إليه جيّداً) يظــلّ هناك في الأفق حضور **الآخَر، العدوّ** الفلســفي الذي لايكتفي بالبقاء يقظاً، بل يســيطر على الوضع، ويفرض على فيلســوفنا أن يبقى دوماً في حالة حرب **اســتباقيّة**[2]، عملاً بما أراده هوبس.

---

(١) عبارة مشطوبة: «كما يطرح كلب برازه على الرصيف».

(٢) انظر، ت. هوبس، ليفياثان:

فالأشياء في الواقع بنيان ينتظمه تضادّ أساسيّ يغطّي أرجاء الحقل الفلسفيّ كافّة، ويحكم أفعال الفلاسفة كافّة، ليس أفعالهم الحربيّة فقط، بل وأفعالهم الودّيّة والسلميّة. كان هوبس قد بيّن الأمر بوضوح: الحرب لا يشنّها الأشرار، إنّهم أغبى من أن يفعلوا، بل الناس النزهاء، إذا كانوا أذكياء. ذلك أنّهم إذا ما أعملوا الفكر وحسبوا المستقبل، عرفوا أنّ لا مفرّ لهم من الأمر، وأنّهم تحت رحمة أوّل أحمق يأتيهم، ويكون في إمكانه إمّا أن يُضمِر لهم الشرّ، وإمّا أن يُخطِئ العنوان. وعرفوا بالتالي أنّ عليهم «أن يَستبقوا الأمر» وأن يكونوا المبادرين بالهجوم، كيلا يُباغَتوا ويُهزَموا. الفلسفة أكثر جذريّة بكثير من الحياة الاجتماعيّة. هذه الأخيرة تعرف حالات من الهوادة والهدنة، ولها توافقاتها المعمَّدة باِسم مكان عقدها، ماتينيون وغرونِل[1]، ولها بابواتها الذين يَكرزون في البَرِّيّة منادين بالسلام، ولها ڤيتناميّوها الذين يعقدون هدنة تات، وأخيراً، لها أولادها الذين يرفعون الإبهام [طلباً لتعليق اللَعِب (ت)]، أو ألعابها الأولمپيّة حيث كان البارون دو كوبرتان الراحل يمارس مواهبه في فرض هدوء الأنفُس والأرجُل. أمّا الفلسفة فالجِدّيّة لديها تختلف. إنّها لا تعرف مهادنة ولا هوادة. وعندما تعمد إلى التبشير، على غرار كانط، بـِ«السلام الدائم»[2] بين الفلاسفة (وعَرَضيّاً بين الأمم)، فتلك خزعبلات، غايتها أن يَدَعَها الفلاسفة الآخَرون في سلام كي تنصرف إلى مشروعها الخاصّ في **نقد العقل الخالص**

= T. Hobbes, *Léviathan,* dans *Œuvres,* éd. Y.C. Zarka, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004, p. 106-107.

أنظر كذلك «الدفاع عن أطروحة أميان» لألتوسّير: «[...] وَفْق التصوّر الفائق الأهمّيّة لهوبس، الذي، بكلامه على الفلسفة، كما على المجتمع البشري، ربّما كان يرمي، على نحوٍ غير مباشر، إلى إسماع صاحب شأن، أنّ الحرب حالة معمَّمة [...] إستباقيّة من حيث الجوهر [...].»:

L. Althusser, *Position, 1964-1975,* Paris, Éditions sociales, 1976, p. 128.

(١) عبارة مشطوبة: «ولها أمثال موريس توريز ممّن يقولون: "يجب معرفة كيفيّة إنهاء إضراب عن العمل"».

(٢) كانط، **مشروع السلام الدائم**:

E. Kant, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique,* Paris, Vrin, 1992.

أو العملـي، لكنّها لا تقع في الوهم، كونها تعرف أنّها تقوم بالتبشـير من أجل الآخَرين، أي في البَرِّيَّة [«صوت صارخ في البرّيّة»: المبشّـر بمجيء المسيح، يوحنا المعمدان، يحيى (ت)]، فكما كتب سـارتر(1) (أو تقريباً) البرّيّة (وليس التَحْلِيَة) [تلاعب على الألفاظ بالفرنسـيّة، desert= برّيّة، و dessert= تحلية آخِر وجبة الطعام]، هي الآخَرون.

المذهل بالمعنى الحقيقي للكلمـة، في هذا المنظور، هو طبعاً حال هذه الفلسفة التي تخوض حرباً كونيّة ودائمة، هي حرب الجميع ضدّ الجميع، على خلفيّة النـزاع العظيم، في حرب الألف عام بين المثاليّة والمادّيّة. المذهل في الأمر هو اكتشـاف ليس أن الحرب لا تتوقّف أبداً وحسب، بل إنّها بدأت على الدوام، أي لا بداية لها، وأنّها تتواصل على مدى الأجيال، بلا انقطاع. أفلاطون وأرسـطو في أيّامنا حاضران حضورهما في أيّ وقت مضى، وهناك فلاسـفة مستعدّون اليوم للقتال ضدّهما، حتّى الموت. ديموقريطس وإپيقورس (إلخ) حاضران في أيّامنا حضورهما في أيّ وقت مضى، وهناك فلاسـفة مستعدّون اليوم للقتال ضدّهما، حتّى الموت. أو اعتناق قضيّتهما، طبعاً، كي يسـتمدّوا منهما القوّة لمحاربة الآخَرين.

ستقولون لي، وأنتم على حقّ، ليس جميع الفلاسفة على هذه الدرجة من التسـلّح والتصميم، وأنّهم لا يرون دائماً بهـذا الوضوح أين يوجَد أعداؤهم. إنّني أسَـلِّم بذلك طوعاً، لكنّ هذا التسـليم لا يغيّر شيئاً في المضمون. خُذوا فيلسـوفاً ينكبّ على العمـل جِدّيّاً، بعيداً عن الادّعاء بأنّـه «يفكّر الكلّ»، في تحليـل ما يجري في بقعة صغيرة معيّنة من قـارّة علميّة معيّنة، خلال فترة من التاريـخ معيّنة، أو في تفصيل صغير معيّن من الإيديولوجيا، لِنَقُل إنّه ينصرف،

(1) [عن عبارة سارتر الشهيرة] «الجحيم، هو الآخرون.»:
"Huis clos Pièce en un acte", dans J. p. Sartre, *Théâtre,* Paris, Gallimard/NRF, 1974, p. 182.

مثلاً، إلى دراسة الآليّات التي بنى أرسطو[1] بواسطتها نظريّته حول المسوخ[2]: إنّه لا يُفلِت من قانون التضادّ الكوني والإجباري. ذلك أنّه يُفكِّر ضمن أشكال معيّنة، باستخدام مقولات معيّنة، إنّه يطرح للاختبار «غايات» معيّنة ليست من ابتكاره، حتّى لو خُيِّلَ إليه أنّها كذلك، بل هو يستعيرها بالضرورة من أحد المعسكَرَين الكبيرَين اللذين يكوِّنان ميدان الفلسفة ويُهَيْكلانه، ومعه ميدان تاريخ الفلسفة. بل خُذوا واحداً (يمكن دائماً العثور على فيلسوف من هذا الصنف) لا يُقيم وزناً لا لهذا التضادّ ولا لهؤلاء الأعداء، ويعلن، مثل نيتشه، وجوب إسقاط القِيَم القائمة، كلِّها، بما فيها **الحقيقة**، القيمة التي تجد فيها الفلسفات المثاليّة كلّها ملاذاً لها، وبما فيها المادّة، القيمة التي تلوذ بها الفلسفات المادّيّة، ولن يكون هذا الفيلسوف أبداً، وَفْق التعبير الجميل لنيتشه نفسه، الذي كان، دون أن يدري، على قدْر لا بأس به من معرفة نفسه، إلّا مفكّراً «انفعاليّاً[3]»، أي مُحدَّداً بردٍّ فعله الرفضي، وبالتالي بالنسق الفلسفي القائم كلِّه، وعلى نحوٍ أكثر خفاءً بالمثاليّة السائدة في هذا النسق بلا انقطاع. كان نيتشه يقول، أو يصحّ أن يُنسَب إليه القول، إنّ من الأفضل بما لا يُقاس أن يكون المرء فيلسوفاً رجعيّاً (إذ يمكن أن تكون هذه الرجعة عندئذٍ خلّاقة) من أن يكون «انفعاليّاً» (إذ يكون ردّ الفعل عندئذٍ سلبياً). وسنرى أنّ الفلاسفة الرجعيّين بهذا المعنى، أي الخلّاقين، وحدهم، هم الفلاسفة المادّيّون، لأنّهم الثوريّون الوحيدون، أي الخلّاقون.

---

(١) **توليد الحيوانات**، الكتاب IV، ٣؛ الكتاب IV، ٣-٤. أنظر كذلك: **الطبيعة**، الكتاب II، ٨.

(٢) في صوغ أوّل: «أو التي بنى لاكان بواسطتها إيديولوجياه على أساس من أعمال لفرويد».

(٣) ف. نيتشه، **تَحدّر أنساب الأخلاق**: "[...] تحتاج أخلاق العبيد دائماً وقبل كلّ شيء، كي تُولَد، إلى عالَم مُعادٍ وخارجي، إنّها تحتاج فيزيولوجيّاً إلى استثارات خارجيّة كي تفعل – يكون فِعلها في حقيقته ردّ فعل.»:

F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale. Un écrit polémique,* éd. G. Colli et M. Montinari, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, coll. « Folio essais », p. 35 *sq.*

VIII

نستطيع إذاً، في انتظار معرفة المزيد، اعتبار هذه النقطة مثبتة بما فيه الكفاية كي نمضي قُدُما. أي كي نمعن قليلاً في التفكير في طبيعة هذه «الأطروحات» المقصودة.

كلّ ما قيل في شأنها يوحي بأنّها ليست مذاهب في القول صافية، موضوعيّة، «عرفانيّة»[٤] (كلمة رديئة يونانيّة الأصل، تعني: ما له علاقة بالمعرفة)، لكنّها، بالعكس، عبارات نشطة وفاعلة. ولا حاجة بنا إلى إيضاح ما إذا كانت تشكّل إعلان حرب، وتشير، حتّى ولو بصمت، إلى أعدائها. أكثر من هذا، هي ليست مجرَّد إعلان حرب، بل هي أعمال حربيّة في النظريّة، في إمكانها أن ترتدي أخبث أشكال حرب الخنادق، بحِيَلها، والتفافاتها، وأنفاقها، وتلغيماتها، كما الأشكال الأكثر انكشافاً في حرب الالتحامات، بهجماتها، وجَوْقات نفيرها، وطُبولها، وسلالمها، ودبّاباتها، ومناجلها، وأفيالها، ومُشاتها، وفرسانها، وأبواقها، وراياتها، وصيحاتها: «إنضمّوا إلى قنزعتي[٥] البيضاء»، أو «أبي، حذارِ إلى اليسار، حذارِ إلى اليمين»[٦]، ودجاج قُنّها الجوّال، وأعداد من الأمّ كوراج. هذا يوحي بأنّ الفلسفة تفعل فعلها، ولو في شكل غير ماديّ، بما أنّه تجريدي، على غرار جيش في ساح الوغى ضدّ أعداء حقيقيّين، وأنّ في ميدان النزال الفلسفي (كانط[٧]: *Kampfplatz* ساحة الحرب) تجري مصادمات لا يحول كونها مقوليّة (بين مقولات، بين

---

(٤) أنظر الفصل ١١، الحاشية ١٥.

(٥) «يفترض بالملك هنري الرابع ملك فرنسا أنه أخطر جنوده قبل معركة ÉVRY عام ١٥٩٠ أنهم إذا خسروا وفقاً لمعيارهم يجب أن يتحلقوا حول فرسه البيضاء»

(٦) «يفترض بابن الملك جون الطيّب أنه صرخ به لأبيه في قلب معركة پواتييه عام ١٣٥٦.»

(٧) أنظر: **نقد العقل الخالص**، مقدّمة الطبعة الأولى، كذلك مقدّمة الطبعة الثانية، م س، ص ٥: «الساحة التي تُخاض فيها هذه المعارك بلانهاية تسمّى **ما وراء الطبيعة**.» (*Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik*).

أطروحـــات) دون كونهـــا دمويّة، إن لم يكن على الفـــور، فأقلّه على المدى القريب وعلى المدى البعيد.

نشـــهد في هذه الحرب أعمال عنف قصوى، تبدأ بأعمال العنف المُنزَلة بالمقولات والمفاهيم، وتنتهي بتلـــك المُنزَلة بالأفراد (مثلاً، جيردانو برونو، غاليلاي، إلـــخ)، أو حتّى بشـــعوب بكاملها (أخذ الأعداء كعبيـــد في العالم القديم، الشعوب التي استعمرتها الرأســـماليّة، ضحايا الفاشيّات التي نعرف، إلخ). وإذا ما جاء أحدهم يعترض مبدياً دهشته: إلى أيّ حقّ تستندون في هذا الاستنتاج الأقصى البعيد الوقوع، إذْ يعلم الجميع جيّداً ليس أنّ دأب الفلاسفة لا يتعدّى التعامل مع الفِكَر، وحسْـــب، بل هم، فوق هذا، لا يفقهون شيئاً من مجرى سياســـة العالَم الذي يتمسّكون فيه بنقطة شرف تلزمهم بعدم التدخّل؟ الجواب سهل: وأفلاطون، في صقلّية، هل امتنع عن التدخّل؟ وهوبس، تحت حُكم كرومول؟ وسپينوزا في هولّندا، وجميع فلاســـفة عصر الأنوار، وكانط ضمنـــاً، في أوروپا القرن الثامن عشـــر؟ وماركس في نضـــال الطبقة العاملة؟ وبرغسون في الحلف المقدّس إبّان حرب ١٤-١٨، وهوسرل في أزمة العلوم الغربيّة؟ وهايدغر في ألمانيا الهتلريّة؟

وإذا ما قيل لي إنّ هؤلاء، بلـــى، بالتأكيد، لكن هناك آخرون لم يتدخّلوا، حسناً، يكفي أن نتمعّن قليلاً في أعمال هؤلاء بحيث نتبيّن أيّة أطروحات لديهم كانت تَعْقِد، عن بُعد، لكن فعلاً وبكثير من الفعاليّة، اتّفاقاً سياســـيّاً مع أولئك الذين كانوا يتدخّلون، فيتأكّد لنا أن براءتهم السياسيّة لم تكن إلّا خداعاً. فرصة سانحة للوقوع مرّة أخرى على حضور هذا الخداع في الفلسفة المثاليّة. خداع أنّ الحرب غير سائدة بين البشـــر. خداع أن الحرب غير سائدة بين الفلاسفة. خداع أنّ ليس للبشـــر جسد حقّاً، بل روح وحَسْـــب، أو أنّ، في حال كان لهم جســـد، فإنْ هو إلّا آلة، لكن بلا حافز من تلك الرغبـــة الصمّاء اللاواعية التي تجعل منهم كائنات مقترنة بالجنس. خداع أنّ «السماء توجد فوق السطح[1]»

---

(١) الشاعر الفرنسي پول ڤرلين: =

(كانط، ڤرلين) والقانون الأخلاقي داخل القلب[1]. خداع أنّ كون خالتي ذات عجلتَيــن لا يجعل منها درّاجة[2]. لكن ســنرى أنّ ما بيــن الخالة، والانتظار، والخيمــة، والكُمون، إلخ، العجلــة، ودولاب الحظ، والمكــر، والدرّاجة، والدائرة، والتدوير [هذه الكلمات، في الفرنسيّة، تتقارب لفظاً حتّى الجِناس، أو اشــتقاقاً وَفْق المجاز (ت)]، هناك علاقات غيــر قابلة للإفصاح عنها بكلّ فلســفة مثاليّة. لن نخشــى الإفصاح عنها عندما يحين وقتها، وسنرى عندذاك ماذا يريد الخداع أن يقول، أي يُخفي: على نحو مخ ـ افة مخيفة.

ونأمــل ألّا يتّهمنا أحد هنا باللعــب على الكلمات. فإمّــا أنّنا لا نلعب، وهذا قليل الاحتمال، وإمّا أنّنا نلعب، وهذا ما فَعَله كبار الفلاسفة، إمّا للتسلية (أفلاطون)، وإمّــا على العكس كي يكونوا جِدّيِّيــن عندما يكونون قد أعطوا الكلمات الموجودة معاني لا تُصَــدَّق (روح، ماهيّة، أنا، عين، نور، إلخ)، أو عندمــا يكونون قد ابتكروا هذه الكلمات، نحتوهــا بالكامل، كلمات لم تكن قد وُجِدت أبداً (اســتباقيّاً، الذات المتعالي، قصديّــة الوعي، إرجائيّة، إلخ)، ونيتشــه، هذا اللاإمتثالي في الامتثاليّة، كان، مــع ملّارميه وخلفائه، مُعلِّماً في المادّة: لا مُعلِّمَ المادّيّة.

= P. Verlaine, "*Le ciel est par-dessus le toit*", dans *Romance sans paroles* suivi de *Sagesse,* Paris, Éditions 84, coll. « Librio poédie », 2014, p. 93.

(١) كانط، نقد العقل العملي: «شــيئان يملآن القلب بإعجــاب وباحترام جديدَين دوماً وناميَين دومــاً، بقدر ما يتعلّــق بهما التفكير ويثابر: الســماء المرصّعة بالنجوم مــن فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي.»:

E. Kant, *Critique de la raison pratique,* Paris, Puf, coll. « Quadrige », rééd. 2012, p. 173.

(٢) «فيما دعي الزعيم العمالي الشيوعي هنري كرازوكي للتعليق على واقع أن الزعيم الإشتراكي الفرنســي فرانسوا ميتران قد لقّب بـ تونتون (عمّو)، فقد أجاب أن لو لعمته عجلتين لأطلقوا عليها اسم دراجة.»

IX

لكن بالعودة إلى تعريفنا للأطروحات، تنبغي إضافة تدقيق بالغ الأهمّيّة. إذا كانت الفلسفة تبثّ عبارات من شأنها، بدل النطق بمعارف، أن تَنطِقَ بأطروحات، لا تكون هذه العبارات على علاقة مباشرة مع المعرفة، وبالتالي مع الحقيقي، إذ إنّ من المقبول عامّة، في إيديولوجيا المعرفة، أن يُشار إلى المعارف باعتبارها حقيقيّة (أو خاطئة، أو مشوَّشة، إلخ). بالتالي إذا كان من المعتاد أن يقال عن معرفة ما (سواء أكانت عِلميّة أم غير علميّة) إنّها «حقيقيّة»، فما هي الصفة التي يَحسُن استعمالها في الإشارة إلى الأطروحات؟ سبق أن اقترحتُ[٣] وَصْفاً لها بالعلاقة ليس مع الحقيقة، بل مع **الصوابيّة**. سنَصِفُها بالتالي بصائبة أو بخاطئة (خاطئة هنا هي معادِل لا ـ صائبة، التعبير الذي لا وجود له في الفرنسيّة، لكنّه موجود في لغات أخرى[٤]). وتتوقّف المسألة كلّها على حُسن تَدَبُّر فكرة الصوابيّة هذه.

يَستوقف النظرَ أن لا علاقة البَتّة للصوابيّة بالعدالة [الصفتان صائب وعادل، juste في الفرنسيّة، من الجِناس (ت)]. مَن يَذكر العدالة لا يستحضر مشهد كامل جهازها وحَسْب (المحكمة، القضاة، الحَكم، الشهود، في محاكمة متّهم ارتكب ذنبَ خرقٍ للقانون)، بل كذلك فكرةً قانونيّة وأخلاقيّة تُقِرّ قيام هذا الجهاز نفسه العائد إلى الدولة بوظيفته: فكرة تمييز الصواب من الخطأ، التي وضع أرسطو[٥]، وآخَرون، نظريّتَها، كي يقول (دون أن يحظى قوله بإجماع الفلاسفة) إنّ الصائب، بعيداً عن كونه الكلّ أو المطلق، ليس إلّا

(٣) الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة...، م س، ص 57.

(٤) «في الأصل أي المخطوطة وردت عبارة ’تفاقم‘ فقد وضعت مكانها عبارة ضمور. أرى أن هذا ما أراد ألتوسّير إيراده.

(٥) في: أرسطو، أخلاق نيكوماك، الكتاب الثاني *Éthique à Nicomaque*, Livre II,7-9 (1107 *a* 26-1109 *b* 26).

«الوسط ـ خير الأمور»، الأمر الذي يفي الأشياء حقَّها، أي يفي الدولةَ الحصّةَ الوازنة. وكمَثَل مُعبِّر، إذْ سنستعيده بعد قليل معكوساً، نأخذ القديس توما [الأكويني][1] مُدافعاً عن فكرة أنّ هناك حروباً عادلة وحروباً ظالمة، لكنّه يميِّز بينهما باسم العدالة والظلم كمبدأيْن دينيَّين ـ أخلاقيَّين ـ إيديولوجيَّين. من الواضح إذاً، أنّ لا علاقة تربط الصوابيّة بهذه الفكرة الأخلاقيّة والقانونيّة عن العدالة، لنَقُل بإيديولوجيا العدالة القانونيّة ـ الأخلاقيّة.

ماذا عساها تكون إذاً، الصوابيّة التي يُستحسَن الكلام عليها في وصف الأطروحات؟ إنّها فكرة أوّليّة يمكن أن تتوضّح انطلاقاً من ميزة **للممارسة إذْ** يُحسِن الممارِس إدارتها. فإذا أخذنا كمَثَل، عملاً بتقاليد ترجع إلى أفلاطون وإلى السفسطائيّين، حِرَفيّاً «يشتغل النار»، مِثْل الحدّاد، أو الخشب، مِثْل النجّار، أو الحديد، مِثْل العامل في التَعْدين، أو أدوات مركّبة، مِثْل الميكانيكي، إلخ، هؤلاء جميعاً، عندما يشتغلون جيّداً، يمكن وصفهم بـ«**مصوِّبين**» بكلّ معنى الكلمة، بمقدار ما تكون حركاتهم كلّها مصوّبة إلى غاية محدَّدة، وبمقدار ما ينتهي بهم الأمر، كونهم يعرفون تصويب مكان كلّ قطعة من القطع الأخرى، إلى إحداث الغرض المفيد الذي يتوقّعونه، يمكن عندئذٍ تسمية عمليّتهم بـ«**تصويب**» أو «**تصحيح**» [الكلمتان مشتقّتان من الجَذر نفسه في الفرنسيّة، ويمكن أن تكونا مترادفتين في العربيّة بحسب السياق (ت)]، لوصف هذا الشغل المركّب من اختيار القِطَع الضروريّة للآليّة المتوقَّعة وصقلها وخراطتها وتشبيكها.

لكن إذا ما خرجنا من مجال الشغل الحِرَفي البسيط، وانتقلنا مباشرة إلى مجال يختلف كلّ الاختلاف، مجال العمل السياسي، ماذا نرى؟ نرى ممارسة التصويب نفسها تتدخَّل. السياسي المدرِك «واجباتـ»ـه إزاء الحاضرة والمسؤول عنها، لا يهتمّ بالحقيقي قَدْر اهتمامه بالصائب، بقول الحقيقة أو مراعاتها في سلوكه قَدْر اهتمامه باتّخاذ إجراءات وقرارات صائبة، تلك التي

(١) في: الخلاصة اللاهوتية. *Summa theological,* II/ii, question 40, article I.

تناسب سلام الحاضرة، في التوقيت الصائب، وفي الأشكال الصائبة. هنا أيضاً، تكون الصوابيّة شكلاً من التصويب والتصحيح: قوامها الحسبان الدقيق للعناصر كافّة، وموازين القوى كافّة، وإظهار الكفاءة في ترتيبها بحيث تنجم عنها النتيجة السياسيّة المنتظَرة: انتصار الحاضرة وهزيمة العدوّ. فمثلما يقال عن عمليّة جمع محسوبة جيّداً إنّها صحيحة، ومثلما يقال عن تدخّل طبيب جرّاح بأنّه صائب، سيقال عن تدخّل قائد جيش أو رجل دولة إنّه صائب، إذا نجمت عنه النتيجة المرجوّة بالترشيد الحصيف للوسائل المتوافرة، بحيث تخدم الغايات المطلوبة، في إطار موازين القوّة القائمة. وكما نرى، لا شيء في ممارسة الصوابيّة هذه يذكِّر بالفكرة القانونيّة ـ الأخلاقيّة عن العدالة. تشير الصوابيّة على العكس في اتّجاه الممارسة الأكثر واقعيّة (سواء أكانت ماديّة أم لم تكن). بهذا المعنى، بالعودة إلى مَثَلنا الكلاسيكي، سيقول كِلا السياسيّ والماديّ، بالكلمات نفسها، عن حربٍ ما، إنّها «صائبة»: ليست صائبة بمعنى العدالة، بل صائبة بمعنى الصوابيّة وتصويب الدوافع والوسائل، وبالتالي مع حسبان ميزان القوى في الصراع الطبقي، والمَيْل العامّ الذي يَستتبِع ميزان القوى هذا.

بهذا المعنى يتكلّم ماكيافيللي وماركس ولينين عن «حرب صائبة». لا شكّ في أنّ حرباً مُعرَّفةً على هذا النحو من قِبَل الخطّ السياسي المتتابِع يمكن أن تكون صائبة بمعنى العدالة أيضاً، وبالتالي بالمعنى الإيديولوجي القانوني ـ الأخلاقي، وفي هذه الحالة يكون للذين يخوضون هذه الحرب أفضليّة كبرى على العدوّ في كونهم يقاتلون في سبيل العدالة أيضاً، الأمر الذي يزيد قواهم أضعافاً. لكن توجد كذلك «حروب صائبة» بمعنى الصوابيّة، دون أن تكون «صائبة» بمعنى العدالة، أو قرارات سياسيّة صائبة بمعنى الصوابيّة لا تكون في الوقت نفسه صائبة بمعنى العدالة. تكون الصوابيّة والعدالة في هذه الحالة منقسمتين، الأمر الذي كان يجعل پاسكال يشعر حياله بالتمزّق، ويزيد كثيراً من صعوبة أن يخوض المقاتلون الحرب، وأن يتقبّل المناضلون

قراراً: هذه كانت حال المناضلين الشيوعيّين في العالَم أجمع الذين وَضَعَهم ستالين سنة ١٩٣٩ أمام المعاهدة الألمانيّة ـ السوڤياتيّة. بل قد يحدث أن تحول الظروف دون أن يجد أحد نفسه، أيّاً يكن، عالقاً بين الصوابيّة والعدالة. قد يكفينا هنا مَثَل الحروب الإمپرياليّة ١٤ - ١٨ وحتّى٣٩ - ٤١، مع أنّها خيضت من قِبَل أطرافها جميعاً كحروب صائبة، بمعنى العدالة، فهي لم تكن صائبة لا بمعنى العدالة، ولا بمعنى الصوابيّة، كونها بكلّ بساطة حروباً بين دول إمپرياليّة، الدول الكبرى الخاضعة لقانون التراكم الرأسمالي الذي لم يكن في وِسعها السيطرة عليه في شيء. وتبقى المسألة مفتوحة حول معرفة ما إذا كان غزو ألمانيا النازيّة للاتّحاد السوڤياتي سنة ١٩٤١ قد غيّر «معنى» هذه الحرب، وإذا باتت، في طرَف «الحلفاء»، حرباً صائبة بمعنى الصوابيّة وحسْب، أو كذلك بمعنى العدالة. هذا يبيّن مدى تعقيد حالات معيّنة تقف الفلسفة نفسها حيالها مُجبَرة على التزام الصمت، لنقص في المعلومات، لكن لأنّ عِلم التاريخ، أي عِلم صراع الطبقات، يلزم الصمت. لماذا؟ ربّما سنرى.

ينبغي إذاً، ألّا يغيب عن الذهن مجموع هذه الممارسات، لتكوين فكرة عن معنى الصوابيّة، بالتالي عن معنى كلمة «صائبة» التي يبدو لي من الضروري تطبيقها على الأطروحات الفلسفيّة.

إذا كانت هذه الاستعدادات مُقنِعة، فهي تفرض بالأحرى فكرة أنّ **الأطروحات الفلسفيّة متعلّقة بالممارسة**: ممارسة جِدّ خصوصيّة، هي ممارسة التصحيح، وبالتالي الشغل على عناصر موجودة مسبّقاً (بحاجة إلى تعريف) تتطلّب خراطتها وصقلها للمُلاءمة ما بينها بحيث تعطي منتوجاً يستجيب إلى غاية أو إلى استعمال محدَّدَين. ما هي هذه العناصر؟ وما هما هذه الخراطة وهذا الصقل، وما هي هذه الملاءمة، وما هي هذه الغايات وما هو هذا الاستعمال؟ تبقى هذه الأسئلة معلّقة موقّتاً.

إلّا أنّنا، أقلّه، نستشـف المجال الذي تتمّ هــذه العمليّة فيه. إنّه أوّلاً، وقبل كلّ شـيء، مجال الفلسفة نفسـها. حتّى بلغ الأمر بي أنّني[1] دافعت عن الفكرة المفارقة القائلة إن الفلسـفة لا تتدخّل إلّا في مجال الفلسـفة، ولا تسـتطيع أن تتدخّل خارج هذا المجال إطلاقاً إلّا شـرط أن تكون قد تدخّلت في الفلسـفة أوّلاً، أي في ذاتها. لكنّ هذا المجال المستشَفّ ليس مجال الفلسـفة فقط. إنّه كذلــك (قلّما يهمّنا النظام حاليّـاً) مجال العلوم وممارسـاتها، ومجال الإيديولوجيّـات وممارسـاتها، باختصار، مجال النشـاطات الإنسـانيّة في مجملها، بلا اسـتثناء، من الإنتـاج الاقتصادي إلى الممارسـة السياسـيّة وإلى الممارسـات الإيديولوجيّة (الأخلاقيّة، السياسـيّة، القانونيّـة، الجماليّة، الدينيّة، العائليّة، إلـخ). **التصحيح الذي يتمّ على هذا النحو في الفلسـفة، ويُحـدِث صَوغ الأطروحات، إنّما يتردّد صداه في مجموع الممارسـات الإنسـانيّة**، وهذا يعني في الحدّ الأقصى، إذا كان للكلمات مِن معنى، أنّ مجموع الممارسـات الإنسانيّة هذا يكون بذلك، بهذا القـدْر أو ذاك، إن لم نَقُل قد صُوِّب، فأقلّـه، قابلاً للتصويب بالأطروحات الفلسـفيّة، إن لم يكن مباشرةً (حالة اسـتثنائيّة)، فأقلّه على نحوٍ غير مباشـر. لا داعي عندئذٍ للدهشـة من جملة غرامشـي الصغيرة، القائلة إنّ «كلّ إنسـان فيلسوف»، ذلك أنّ كلّ إنسـان يجد نفسه، مباشرةً (إذا كان فيلسوفاً)، أو على نحو غير مباشر (إذا لم يَكُنه)، معنيّاً بالتصويب الفلسـفي المضمَّن في الأطروحات الفلسـفيّة. لكن لا يزال أمامنا طريق طويـل قبل الوصول إلى برهنة هذه النقطة[2].

---

(١) **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، م س، ص ١١٣ ـ ١١٦.

(٢) أضاف ألتوسّـير هنا فقـرة ظلّت غير مكتملة: «سـوء تفاهم أخير ينبغـي تبديده. إذا كانت الأطروحات عبارات نشـطة، تمّ تصويبها بالفلسفة وَفْق وَضْع النزاع القائم (حسَب الطرف الذي تنحاز الفلسـفة إليه في الصراع الفلسـفي المحكوم بمتطلّبات صراع الطبقات)، فلن يكون هناك خطأ أفدح من تكوين تَصوُّر مثالـي عن موقع تلك الأطروحات، والاعتقاد بأنّ هذا الموقع، وهو دائماً مُعارِض، إنّما يقع في الهواء، من دون أيّة علاقة بماديّة الممارسات. ولعلّـه بات واضحاً أنّ واقع الممارسـات الاجتماعيّة، وتَوجُّهها، هـو الذي يكون موضع=

X [١]

إنّنا في حاجة فعــلاً إلى أن نعود مجدَّداً إلى البداية (يمكن أن يكون ذلك مقبولاً الآن، نظراً إلى أنّ الفلسفة بالنســبة إلينا، نحن الماديّين، لا بداية لها)، وأن نســائل، ليس مقولة الصوابيّة، كما أجملنا للتوّ، (أو بالأحرى، وســنرى لماذا، مفهوم الصوابيّة)، بل مقولة **الحقيقة**.

ذلك أنّنا أقمنا تعارضاً بين الصوابيّة والحقيقة. من أين إذاً، أتتنا هذه الفكرة، مقولة الحقيقة هذه؟ كتــب سپينوزا في **مقالة في إصلاح الادراك**[٢]: «لدينا فعلاً فكرة حقيقيّة»، فكرة عن الحقيقة، وهذه الفكرة عن الحقيقة، المعتمدة منّا كمعيار مطلق، أعطِيَت لنا من الرياضيّات. من أين أتت الرياضيّات؟ لا جواب: إنّها في حوزتنا، وكفى، وهي التي تعطينا الفكرة التي نحملها عمّ هو الحقيقي، إلخ. بذا نرى أنّ فكرة الحقيقة ترتبط بالعلوم، هذه التي تعطينا معارف موضوعيّة.

= الرهان في الصراع الفلســفي (ســنرى كيف). يكون رهان الصراع الفلسفي بالتالي حقيقيّاً ومادّيــاً تماماً. فما يشــكّل قوام الرهان في الصراع الفلســفي ليس فكرة الممارســات، بل حال الممارســات الراهنة. بذا نرى أن الأطروحات، مع كونها «تُطرَح» في عبارات مقوليّة، ليست اعتباطيّة بتاتاً، نظراً إلى كونها محدَّدة ليس بواقع الصراع وحسْب، بل بالرهان المادّي الذي يدور حوله الصراع. لكن ينبغي الذهاب أبعد من ذلك لنقول: إن الأطروحات ليســت اعتباطيّة بمعنىً ثــانٍ كذلك: إذْ إنّ المقولات التي تتألّف تلك الأطروحات منها لا تســقط من الســماء، بل هي نتيجة تاريخ الفلسفة الذي سجّل في تلك الأطروحات ليس كافّة الفِكَر الإيديولوجيّة الأوّليّة التي يفرضها ميزان القوى وحسْب، بل **كذلك المعارف**، المحوَّلة إلى مقــولات والحاضرة في الأطروحات. جانب المعارف هذا المدمج على هذا النحو في نظر الفِكَر الإيديولوجيّة الأوّليّة...»

(١) الفصــلان ١٠ و١١ يســتعيدان المحاضرة الخامســة والأخيرة من «محاضرات فلســفيّة للعلميّين» التي ألقاها ألتوسّــير في معهد المعلّمين العالي في باريس خلال شــهري تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأوّل/ دســمبر ١٩٦٧. وهذه الخامســة، اســتثنيت لدى استعادة سابقاتها الأربع في **الفلسفة وفلســفة العلماء**...، م س. وقد نشرت بعد وفاة المؤلف تحت عنوان «من جهة الفلسفة»، في "**كتابات فلسفية**"، م س، ج II، ص ٢٦٨ *sq*.

(٢) **مقالة في إصــلاح**...، م س،§ ٣٣، ص٨٤ – ٨٥. أنظر " الدفاع عن أطروحة أميان"، م س، ص ١٦٥– ١٦٦.

يمكن أن نسجّل أنّ سبينوزا لا يتكلّم أبداً على الحقيقة، بل على الحقيقي فقط: «الحقيقي يدلّ على نفسه كحقيقي، ويدلّ في الوقت نفسه على المزيَّف كمزيَّف[1]». هذا ليس بلا أهمّيّة، في وقت كان جميع الفلاسفة يتكلّمون على الحقيقة، ليس على حقيقة العلوم فقط، بل على حقيقة الفلسفة، وعلى الفلسفة باعتبارها بحثاً عن الحقيقة. لماذا نُورِد هذه المشـاكلات؟ لأنّنا إذا اسـتنطقنا ممارسي العلوم سـنلاحظ أنّهم لا يتكلّمون أبداً على الحقيقة، لا يقولون أبداً إنّهم اكتشفوا هذه الحقيقة أو تلك، لا يقولون أبداً هذه القضيّة حقيقيّة، أو ذلك الدليل الاختباري حقيقي. أو يقولون ذلـك، طبعاً، لكن ردّاً على مَن يتّهمهم باختـراع برهان أو دليل مزيَّف، أي بالكذب. هُـم عموماً لا يذكرون الحقيقة إلّا ردّاً على اتّهامهم بالكذب. غير أنّهم، في الممارسـة، يَسـتخِفّون بالحقيقة استخفافهم بالسـنة أربعين. يقرِّرون ببسـاطة أنّ هذه القضيّة مبرهَنة، وانتهى الأمر، أو أنّ ذلك الاختبار وصل إلى نتيجة، وانتهى الأمر.

ما شأن الحقيقة هنا، إذاً؟ إنّها مُقحَمة عنوةً في الممارسات (الممارسات العِلميّـة) الغريبة عنهـا. وإذا كانت مقحَمة فيها، فمن أيـن جاءت؟ من جهة أخرى: علـى نحوٍ بالغ الدقّة، هنـاك مجالات من الإيديولوجيـا معنيّة فعلاً بفكرة الحقيقة: الإيديولوجيا الفلسـفيّة، القانونيّـة، الأخلاقيّة، الدينيّة، إلخ. تجري الأمـور عندئذ كما لـو أنّ نتيجة عِلميّة، محقَّقة في مجال الممارسـة العلميّة المعنيّة، قـد نُقِلَت إلى مجال من الإيديولوجيا، وأسـبغت عليها في هذا المجال صفات الحقيقة. لأيّة أهداف؟ سنرى ذلك عندما سنتناول طبيعة الإيديولوجيَات وتَنوُّعها.

لكن هذه الملاحظة ربّما تكون قد وضعتنا على طريق فهم لماذا، تقليديّاً،

---

(١) الأخلاق، مصدر مذكور: «[...] الحقيقة معيار لذاتها وللمزيّف...»:

Éthique, op. cit., Livre II, Proposition XLIII et Scolie, p. 170-17. «Cf. Spinoza, 'On the Improvement of the Understanding', pp. 13ff., 23ff., and Spinoza, Letter 76 to Albert Burgh, in *Opera*, ed. C. Gebhardt (Heidelberg: Carl Winter, 1925), Volume 4, p. 320: '*index veram sui et falsi*'. Spinoza uses the word *veritas* / truth infrequently.

إن لم نَقُل الفلســفة كلّها، فأقلّه الفلســفة المثاليّة قد اهتمّت إلى هذا الحدّ بما يسمّى نظريّة المعرفة، والمنهج، إلخ.

ليســت نظريّة المعرفة بالفعل سوى نظريّة فلسفيّة تَدَّعي شرح ماذا تكون الحقيقة. ليس مهمّاً أبداً هنا، في مــا يعنينا الآن، كونها تقوم بذلك انطلاقاً من معارف عِلميّة أم لا. المهمّ جدّاً، بالعكس، هو التجهيز الفلسفي الذي يستلزمه هذا السؤال البســيط. ولعلّ من الضروري التذكير هنا بما سبق قوله، أعني أنّ الفلســفة المثاليّة تطرح أسئلة ليس لها أيّ وجود في الشكل الذي تطرحها به، وأنّ السؤال ينطوي على جوابه مسبّقاً كونه هو نفسه جوابه الخاصّ معكوساً. لكنّ تحصيل الحاصل هذا معكوســاً، على بســاطته، لا يحول دون كونه يثير عواقــب نظريّة بالغة الأهمّيّــة يمكننا متابعتها في مختلــف تنويعات نظريّات المعرفة التي توفّرها لنا المثاليّة.

بداءةً، ما هو التجهيز الفلســفي الأساســي، الذي يُطرح فيه سؤال نظريّة المعرفة؟ في أقصى درجات التبسيط، هذا ما نجده.

تطرح الفلســفة وجهاً لوجه **الموضوع** المطلوب معرفته، و**الذات** الذي سيعرف الموضوع. إنّهما كائنان متمايزان من الوجوه كافّة، وستكون المسألة الشائكة الكبرى معرفة كيف يكون ممكناً أنّ كائنين متمايزين تماماً يقيمان في مــا بينهما علاقة، وعلاقة تكون علاقة معرفة. وقد اخترعت الفلســفة المثاليّة أنواعاً عديدة من الاســتعراضات للإجابة عن هذا الســؤال المتخيَّل، بعضها في منتهى البســاطة (مذهب وحدة الوجود: هذان الواقعان هما الواقع الواحد نفسه، إمّا الروح، وإمّا المادّة)، والبعض الآخَر في منتهى التعقيد (الذكرى عند أفلاطون، الأشكال الجوهريّة عند الأرســطيّين والتومائيّين، الغدّة الصنوبريّة عند ديكارت، المســبِّب العَرَضي عند مالبرانش، الشــيء في ذاته عند كانط، الديالتيك عند هيغل، الديمومة عند برغســون، إلخ). نلاحظ هنا أنّ فيلســوفاً مثل سپينوزا، الذي لا يبدو مُصَرِّحاً بمثاليّته، يقترح جواباً،وهو التوازي، الذي، حَرْفيّاً، يَضرب صَفْحاً عن السؤال...

مهمـــا يكن من أمر الجواب عن هذا الســؤال الرافــد، تقتضي الضرورة القصوى من التَواجُه بين الذات المتعرِّف والموضوع المطلوب تَعَرُّفه أن يُنتِج هويّة: المعرفة نفسها. إذا مَثَّلْنا الذات المتعرِّف بالحرف ذ والموضوع بالحرف م، نحصل على المعادلة الأساسيّة لكلّ نظريّة للمعرفة،

ذ = م،

نفهم من ذلك أنّ المعرفة الحاصلة لدى الــذات بفعل تَعَرُّفِ الموضوع مماثلــة للموضوع المعروف. إنّها فعلاً معرفة هــذا الموضوع (وليس غيره). ليس هناك إذاً، من خطأ في تعيين الشــخص، ليس من خطأ في تعيين الهويّة. الأمــر الذي يفترض فوق ذلك أنّ الذات والموضــوع يبقيان متماثلين، أي لا يفقــدان هويّتهما في مجرى فعل المعرفة، أو أنهمــا إذا بدَّلا فيها (في مجرى تطوّر تاريخي، مثلاً)، يكون ذلك في الاتّجاه نفســه، بحيث يظلان محتفظَين كلّ منهما بهويّته تِباعا، وبالهويّة الناتجة عن المعادلة

ذ = م.

لكنّ هذا ليس كلّ شيء. إذْ يمكن تصوّر علاقة التَعَرُّف هذه إمّا كفعل فَوْريّ (الرؤية، الحدس، لدى أفلاطون، ديكارت، برغســون، إلخ)، وإمّا كصيرورة (هيغل، ماركس، إلخ) تســتلزم وقتاً مــن جهة، ومن جهة ثانية، خصوصــاً، تُحدِث تعديــلات تطاول خصائــص أطــراف المعادلة إيّاها فــي مجرى تطوّرها. ويتوجّــب، في هذه الحالة الأخيــرة، تعديل الطَرَف «يســاوي»، الذي يشــير إلى معادلة في الصيغــة ذ = م، بحيث يكون هذا الطــرَف « = » دالّاً علــى حركة نحــوَ معادلة، حركة نحــو تماثل، حركة نحــو «انعكاس» (لينين). يمكــن عندئذ الكلام، كما يفعــل القدّيس توما [الأكوينــي]، علــى «مُلاءمة»، التعبيــر الذي يأخذ في الحســبان الحركة نحو... ويكون في الإمكان حينئذٍ كتابة الصيغة الشــهيرة: «veritas[1] [est]

(١) ـ في: الخلاصة اللاهوتيّة *Summa theologica, I,* question 16, article 2, ad 2.
ينســب القدّيس توما العبارة إلى إســحق الإســرائيلي Isaac Israëli. [أبو يعقوب إســحق=

adaequatio rei et intellectus » (الحقيقة هي الملاءمة بين الشيء والعقل).

لكنّنا، في هذه الصيغة، نرى، على نحو مستغرَب جدّا، الحقيقة تظهر مجدّداً، وهي التي كنّا قد استغنينا عنها تماماً. وفي الواقع، كنّا قد عَرَضْنا فعل التعرُّف أو سيرورته بالاقتصار على تَدَخُّل طرفَين، الذات والموضوع فقط، ومساواة، لكن ليس الحقيقة. والحال، ها هي تُطِلّ مجدَّداً كما لو أنّها «الحقيقة العائدة لِـ» ما كنّا قد قلناه. ما شأن الحقيقة هنا إذاً؟ إنّها لا تفعل سوى تكرار الإجازة التي يُصدِرها الحسّ المشترَك معلِناً أنّ حاصل ملاءمة الموضوع للذات، أو الذات للموضوع، إنّما هو معرفة تكون، إذْ تعكس الموضوع بدِقّة، حقيقةَ الموضوع. إنّها بالتالي صيغة محض تحصيل حاصل، مع فارق كون تلك الإجازة من قِبَل الحسّ المشترَك هي، كما سبق أن لاحظنا، إجازة لقيمة تتعلّق بمجالات معيّنة من الإيديولوجيا. لنا عودة إلى ذلك.

نستطيع بالتالي أن نكتب صيغتنا معدَّلةً كما يلي:

(ذ = م) = ح.

لكنّها تبقى غير كافية لإرضاء الفيلسوف إرضاءً تامّاً، ها هو ديكارت، مثلاً، حتّى وهو مُمسِك بالحقيقة التي يرى بوضوح وبجلاء أنّها حقيقيّة، يأخذ بالشكّ في أمرها، أي بتكرار طلب ضمانة إضافية لاستبعاد أيّ احتمال للتعرُّض للشكّ فيها. فالفيلسوف المثالي الذي يضع نظريّة للمعرفة إنّما يحتاج إذاً، ليس إلى أن يَحكُم بملاءمة الذات للموضوع (ذ = م)، وحَسْب، بل كذلك إلى أن يقول إنّ حاصلَ هذه الملاءمة حقيقة (ذ = م) = ح. بل، على نحو أفضل، هو يشعر بالحاجة إلى الروح الماكر، إلى إله كُلّيّ القدرة يستطيع أن يَمْكُرَنا، أي بالحاجة إلى إفحام ناقدي فلسفته (مثل أفلاطون في مواجهة السفسطائيّين، أو كانط في مواجهة ڤولْف)، بتأكيد أنّ هذه الحقيقة حاصلَ حُكم الملاءمة ذ = م حقيقيّةٌ بلا شكّ، وحقيقيٌّ بلا شكّ مجموع العلاقات

= بن سليمان الإسرائيلي، طبيب وفيلسوف مصري، كتب أعماله كلّها بالعربيّة في الطب والفلسفة، (القيروان، ٨٥٠-٩٣٢)].

التي يقتضيها هذا الحُكم. والخلاصة، يشعر فيلسوفنا بالحاجة إلى أن يضيف تأكيد حقيقة إلى حقيقة محقَّقة، وإلى كتابة الصيغة الجديدة

ح (ذ = م) = ح،

يريـــد بها أن يقول إنّ كون حاصل ملاءمة الـــذات والموضوع حقيقة هو حقّاً حقيقة.

إزدواج الحقيقة بذاتها هذا هو أحد الثوابت الكبرى في الفلسفة المثاليّة. ســبق أن استشــفَّينا ذلك في صدد التمييز بين الفلســفة والعِلم، عندما كانت الفلسفة، في الوقت نفسه، تتميّز من العلوم وتطرح نفسها كحقيقة هذه العلوم، كعِلم العلوم، كحقيقة الحقائق العلميّة. ويمكن لهذا الطرح أن يرتدي أشكالاً مختلفة جدّاً، بدءاً من أشــكال معرفة الكائن حَسَــب أفلاطون (على أنّه كائن فوق الكائنات الأخرى) وصولاً إلى أشكال مذهب النقد الكانطي، حيث هناك ذاتٌ مُعَيَّــن، هو الذات المتعالي، الذي يمكــن إدراكه في وحدة الـ«أنا أفكِّر» كما عند ديكارت، لكن مع لعبه دوراً مختلفاً تماماً، ذاتٌ مكَلَّفٌ تأمين الوحدة المتعاليــة (أي الخالصة، غيــر التجريبيّة، غير المرتبطــة بالأعراض الخاصّة بـ«المكاني ـ الزماني»، لكنّها ضروريّة). ويمكن أن توجد الوظيفة نفسها لدى جميع الفلاسفة المثاليّين.

الســؤال الذي يُطرح هنا هو: لماذا ازدواج الحقيقــة إذاً؟ يمكن الإجابة بيُســر، بأنّ هذا الازدواج لا يفعل سوى أنّه يُسجِّل، يُعاود، يَعقِل، **تقسيمَ عمل ذهني** موجــوداً بالفعل بين العلماء الذين يُنتِجون حقائق علميّة، والفلاســفة الذين يُعْمِلون الفكر عليها، ويتفكّرون في حقيقتها الفلســفيّة ويَجهَرون هذه الحقيقة. لكنّ هذه الإجابة ســراب خادع، إذ إنّها لا تعمل ســوى ردّ السؤال. وإذا أردنــا اللحاق بالإجابة المنســحبة إلى معاقلها، يجب أن نســألها: لكن لماذا تقسيم العمل الذهني هذا؟ وهذا بمثابة السؤال: لكن لماذا توجد العلوم والفلسفة، إمّا هذه وإمّا تلك أو كلاهما؟

في إمكاننا هنا أن نقــدِّم مبدأ إجابة، مع أنّها تتجــاوز طبعاً، إطار العلوم

وإطار الفلسفة على السواء، كما إطار ما بين الميدانَين من علاقات. إنّها إجابة بسيطة. إنّها تقوم على التعامل مع ما يجري في هذا الازدواج بجِدّيّة. وقد قلنا ذلك: يشعر الفيلسوف بـ«الحاجة» إلى أن يقول: هذا الذي أقوله (يَقصِد، أنّ الملاءمة بين الذات والموضوع تُحدِث الحقيقة) هو الحقيقة. إنّها، في الإجمال، **حاجة إضافية تافهة**، تخصّ الفيلسوف بالذات. ولا بأس في أن نُمَرِّر له حاجاته التافهة. والحال، يتبيّن أن الأمر ليس حاجة تافهة، أإه ليس حاجة، وليس حاجة الفيلسوف. إنّه الظهور المُهِمّ لتَدَخُّلٍ يَهُمّ، في حدّه الأقصى، التوازن الاجتماعي كلّه. فلننظر في الأمر عن كثب.

عندما يقول الفيلسوف: هذا الذي أقوله هو الحقيقة، فهو يتوعّد مسبّقاً (إجراء وِقائي) كلَّ الذين يُحتمَل أن يتّهموه بالكذب ويُطمئن كلّ الذين يشاطرونه القناعات إلى صحّتها، ضامناً لهم أنّه قال الحقيقة ويقولها. وها هي الكلمة قد أفلتت: **الحقيقة تتعلّق بضمانة**. إنّها تقال في شكل يُقدِّم كلّ الضمانات، في شكل يضع الحقيقة فوق كلّ الشبهات: شكل الرهان الأكثر تشدُّداً، المستوحى من تشدُّد الرياضيّات المجرّدة (راجِع: ديكارت، سپينوزا، كانط، هيغل)، أو الموشّاة بوسائل الإقناع الأكثر رهافة (أنظر حوارات أفلاطون) أو بتعاطي التيَقُّن التأمّلي الأكثر حميميّة (راجع: برغسون). والخلاصة، يختار الفيلسوف، وَفْقَ الأزمنة، و«المواضيع، والمواهب، ما هو الأنسب ممّا يتعلّق بالحُجَج وبأشكال المُحاجّة»، وكلّ هذا في سبيل التوصّل إلى عَرْضٍ للحقيقة يكون الأكثر إقناعاً. وعلى هذا النحو، تتوافر كلّ الفرص لاستمالةَ الضمانة، كلّ الضمانة الممكنة إلى جانبه، وفي استطاعة المخالفين والخصوم أن يأتوا إليه متى شاؤوا، عليهم النهوض باكراً، وسيجدونه في المرصاد متأهِّباً للمواجهة.

وماذا عن الجدوى من هذا الإخراج التشبيحي للضمانة بالحقيقة؟ إنّه ذو جدوى للفيلسوف أوّلاً، إذ إنّه، كسائر البشر، يحتاج إلى أن يضمن لنفسه كونه فعلاً على صواب في ممارسته «المهنة» كفيلسوف في تقسيم العمل الذهني

واليدوي ـ الذهني، إذْ مهما يتفلسف المرء يَبْقَ إنساناً، له ساعاته (أنظروا إلى ديكارت، وانظروا إلى سپينوزا، وانظروا إلى پاسكال) من الشكّ، ساعاته السوداويّة، ساعاته من الحِلكة والقلق، بل حتّى لو لفحته مَرَّةً نار الحقيقة ذات ليلة ليلاء، ورأى، قد يخشى لاحقاً أن يكون الأمر حلماً راوده، أو أن يكون خدعة من أحد خبثاء الآلهة، ويتعيّن عليه أن يعاود تسلُّق المنحدر إلى ما لا نهاية، ثمّ ليس ارتجاج هذه المعجزة وحده ما يُرجِف الفيلسوف، فهناك كلّ آلام الدنيا، الحروب والمجازر، التي تجعله يتساءل إن كان ذلك يساوي ساعة لا أكثر من العذاب يصرفها في ترتيب الأفكار في رأسه بينما العالم يموت جوعاً، والتي تجعله يتساءل، رغم إيمانه بالعناية الإلهيّة، «لماذا إذاً، تُمطِر على البحر، وعلى الرمال، وعلى الطرق العامّة»، بينما لم يكن المطر ليقع هدراً (مالبرانش[1])، والتي تجعله يتساءل، لماذا هذا الجهد الفكري الهائل يظلّ عاجزاً عن الحيلولة دون أن يموت من الألم طفل، مع أنّه نقيّ كالفجر؟ يمكن تأليف مجلّدات حول شكّ الفلاسفة هذا وقلقهم، حتّى لدى أعظمهم شأناً، إزاء ما نُذِروا له، وكان من أحدهم أن كَرَّسَ له كامل أعماله، ويدعى كيركغارد. ذلك أنّ الفيلسوف، في قرارة نفسه، يرتعد خشيةَ إساءته ممارسة وظيفة تأمين الضمانة العامّة، هذه التي أوكِل إليه تأمينها أمام العلماء وجميع ناس مجتمعه، بل أمام التاريخ الكوني. وهذا ما يفسّر لجوءه إلى كلّ هذه الاستماتة في استبعاد ما يدرك أنّه مُعَرَّض له من خطر ألّا يكون أهلاً للمهمّة الموكلة إليه. وبإكثاره من المُحاجّات، قد يحدث أن يتوصّل إلى الاقتناع.

لكنّ ليس هذا أهمّ ما في الأمر. فكونه اقتنع أم لم يقتنع، هذا شأن ضميره، والأقربين إليه، ومذكّراته الشخصيّة. أمّا بالنسبة إلى الآخرين، هؤلاء الذين يتوجّه إليهم شفاهاً وبالكتابة، فليس هناك من مشكلة: إنّه دائماً على اقتناع، ما دام فيلسوفاً، وما دام يقول ذلك، نظراً إلى أن كون المرء فيلسوفاً يعني

---

(١) مبحث في الطبيعة وفي النعمة، م س، ص ٢٥ – ٢٦: N. Malbranche, *Traité de la nature et de la grâce*.

بطبيعة الحال أنّــه مقتنع بامتلاكه حقيقة الحقائــق، وبأنّه مُخوَّل أن يجهرها، وأن يجهرها علــى نحوٍ مُقنع. فالضمانة الفلســفيّة للحقيقة المزدوجة تعمل على هذا النحو في الخارج: دائماً. **الحقيقة، إنّها للآخرين**. ويا لها من خدعة، كبرى، قصوى! يكفي أن يؤمن الآخرون بها، وأن يؤمنوا أن كلّ شــيء حسن، وأنّ الغاية من وجود الفلاســفة، بالنســبة إلى الذين يمتلكــون الحقيقة، هي أن يجهروا لهم حقيقة حقيقتهم، إلخ. نعم: كلّ شــيء حســن. إنقسام البشر بين الذيــن يعرفون ويجهرون ذلــك والذين لا يعرفون وينصتون، حســن. الانقسام بين الذين يشــتغلون ويُنتِجون والذين لا يشتغلون، لكنّهم يحوزون على وقت الفراغ كي يتفكّروا الحقيقة ويجهروها، شــيء جيّد. الانقسام بين الذين يَحكُمون والذين يُحكَمون شــيء جيّد، بين العســكريّين والمدنيّين، بين الرجال والنســاء، بين الأحــرار والعبيد، بين الإغريــق والبرابرة (عبيداً أو لاجئين)، الانقســام بين البالغين والأطفال، الانقســام بين الآلهة والبشر، الانقســام بين الكهنة والعلمانيّين، الانقسام بين العرّافين والعميان، الانقسام بين المومســات المكرّسات للمعبد والعموميّات: كلّ هذا شيء جيّد، ممتاز. انظروا إلى أفلاطون، الذي يشــرح الأمر بالتفصيل فــي أعماله كافَّة. إنّه أمر جيّد، لأنّ هذا الانقسام هو في الوقت نفســه تقسيم عمل يُنتِج وحدة نتيجته: على وجه التحديد وحدة الحاضرة والسلام بين المواطنين. أمّا ماركس، هذا الشــرّير، فيبيّن أن كلّ هذا النسق، بما فيه الفلسفة التي تصادق عليه، له وظيفة واحدة: الحفاظ على ســيطرة الطبقة المســيطِرة على الطبقة المسيطَر عليها، حفاظاً يحتاج إلى هذه الانقســامات تحديداً، وإلى هذه الوظائف المتعدّدة، وإلى الضمانة بأن كلّ شــيء حســن في أفضل الحواضر نظراً إلى أنّ الكهنة، والسياسيّين، والفلاسفة آخر الأمر، يضمنون ذلك للذين قد يساورهم الشكّ حوله، أو قد تُســوِّل لهم الروح الشــرّيرة مهاجمة نظــام الدكتاتوريّة الطبقيّة القائمة.

نستشفّ، بدءاً من ذلك، أنّ الفلسفة تصبح أقلّ فأقلّ براءة، نظراً إلى أنّها تلعب

دورها في الحفاظ على النظام القائم (أو إسـقاطه): هي داخلة إذاً، في شراكة مع السياسة.

لكنّنا لم ننته بعد مـن نظريّة المعرفة. صحيح أنّها متخيَّلة تماماً، (وأكرِّر) حسَب شكل تَفكُّرها في الفلسفة المثاليّة، لكن هذا لا يحول دون أن تُنتج أسئلة وإجابات، وبالتالي مقولات وأطروحات جديدة، وتَبِعات نظريّة وعمليّة.

بالفعل، عندما يكون الفيلسوف قد كتب معادلته الجديدة:

ح = ((ذ = م) = ح)،

هو لا يسـتطيع، كونه فضوليّاً (أرسطو) بطبعه، بوصفه فيلسوفاً، أن يمتنع عن أن يطرح على نفسـه سـؤالاً جديداً: **من أين جـاءت إذاً، الحقيقة هذه؟** وبتعبير آخر، يطرح على نفسـه سؤالاً سبق أن التقيناه: سؤال الأصل، ويمكن تسميته كذلك سؤال المبدأ (أرسطو)، سؤال الأساس، سؤال العقل الكافي، أو العقل الأوّل أو الأخير الذي يقوم عليه كلّ شـيء (لايبنتز). وبكلمات أخرى، يطرح الفيلسوف على نفسه سؤالاً في غاية البساطة، السؤال الذي سيُمَكِّنه من التخلّـص أخيراً، من كامل ذاتيّته، أي من **شـكوكه** كافّة ومن قلقه كلّه، ما كان إلى حينه قد احتفظ به لنفسـه في صمت القلب (كان عليه أن يحفظ ماء وجهه أمام هؤلاء البشر المساكين الذين كانوا في حاجة إليه وإلى يقينه). هذا السؤال، هو: **لكن ما الذي يؤسّـس للضمانة التي أنا في صدد تقديمها؟** سؤال مشروع بالتأكيد، إن أراد الفيلسـوف أن يتجنّب الوضع الإنساني الذي يجعل منه فرداً وُجِدَ عَرَضاً، مولوداً في بلد معيّن، في سنة معيّنة، من أبوَين معيّنَين، له عيوبه، هذا الحُبّ، مثلاً، للنساء اللواتي في عيونهنّ حَوَرٌ واشتهاء الأميرات السويديّات (ديكارت)، وهذا التمتّع بالخروج يوميّاً وحيداً في نزهة بين الأشـجار حيث يمكن التبوّل (كانط)، وهذه الحاجة إلى الذهاب لتأمّل الكائن الأعلى في نسغ سنديان غابة فونتينوبلو (لاشُـلِييه)، وهذه الرغبة في التردّد إلى أحراج الغابة السوداء كي يكسر أنفه في الدروب التي شقّها الحطّابون لاحتطابهم (هايدغر) - لكنّكـم تعرفون كلّ هذه التعاسـات، فاسـمحوا لي أن أمـرِّر، باختصار،

الفيلسوف الذي يريد الإفلات ممّا يسمّيه فيورباخ بالمحدِّدات التجريبيّة (أن يكون أنف الإنسان مُدَوَّراً أو مُرَوَّساً)، ويريد خصوصاً، أن تفلت الحقيقة التي يجهرها والضمانة التي يقدِّمها من هذه الظروف العارضة وأن تكون صالحة ومضمونة للجميع وباستمرار - يشعر هذا الفيلسوف بالحاجة المشروعة إلى الإجابة عن السؤال: لكن كيف للحقيقة التي أجهر وللضمانة التي أمارس أنّ تكونا مُسنَدتَين (أي كيف يمكنني إسنادهما)؟ أو، بالتعميم: كيف للحقيقة التي تجهرها الفلسفة وللضمانة التي تمارسها أن تكونا مسندتَين؟

وكما في الفلسفة المثاليّة دائماً، يكون الحدث متزامناً مع قوله، إذْ إن الجواب ماثل في السؤال. سيقوم الفيلسوف بالتالي، مرّة جديدة، بتثنية الحقيقة التي توصّل إليها، لكن بإعطائها مقاماً أرقى، لا كمقام شخصي أو تجريبي (كأن يقول: في إمكانكم أن تصدِّقوا ما أقول نظراً إلى أنّني أقوله لكم، ثمّ إنّي، فوق ذلك، أبرهنه لكم)، بل كمقام كونيّ ومطلَق. سيقوم إذاً، بـ«إنتاج» الحقيقة، أي، بالمعنى الأصل الذي اشتُقَّت منه الكلمة [في الفرنسيّة] كما جاءت على لسان نادل المقهى عند سارتر[1]، بالإتيان بها على طبق، هذه الحقيقة الأرقى (رقم ٣) التي يحتاج إليها لإسناد كلّ ما «بَرْهَنَ» حتّى الآن. تكون هذه الحقيقة عندئذ **الأصل** المطلَق، الجذري، ذلك الذي يتعذّر الرجوع إلى ما قبله، كحال بعض محطّات القطارات التي تكون نهاية طريق مسدود إذْ يتعذّر المضيّ قُدُماً حيث تتوقّف السكّة أمام المصَدّ (أشبه بهايدغر في شعاب الغابة Holzwege [بالألمانيّة في النصّ (ت)])، في باريس ومرسيليا وغيرهما، بينما يمكن في المقابل التوجّه إلى المحطّات الأخرى كافّة في فرنسا. هذه الحقيقة المطلَقة هي في الوقت نفسه المبدأ المطلق، الأقدم في الزمان (لم يكن قبله أيّ زمان)، والذي ستتوقّف عليه كلّ التَبعات، أمّا هو فلا يتوقّف على شيء. هذه الحقيقة المطلَقة هي كذلك الأساس، القاعدة التي يرتفع فوقها كلّ

---

(١) **الوجود والعدم**، لسارتر:
L'Être et le néant, Paris, Gallimard\NRF, 1970 (1943), p. 90-95.

بناء، ســواء أكان الكائن أو العقل أو التفكير، مــا يَحمل دون أن يكون هناك ما يحمله، الأرض التي ما من شيء يحملها، أو العملاق الأسطوري الأصول الذي يتحمّل العالَم على ظهره دون أن يتحمّلــه شيء، أو الله، الذي يرفع الكلّ بقواه، لكنّه، كما يعلــم الجميع، ليس بحاجة إلى أرض، إلى Grund [بالألمانيّة في النصّ] ليطأها بقَدَمَيه (لا قَدمَين له على أيّ حال، إذ إنّ الإنســان بقدمَيه، راجع لوروا ـ غورهــان[1]، لا بيديه أو بجمجمته، فقدماه تعنيان وضعيّة الوقوف على رِجْلَيه، الأمر الذي يســمح للرَجُل، كما يُبيِّن فرويد في **الطوطــم والتحريم**[2]، بالتبوُّل على النار، الأمر غير المســتحَبّ كثيراً بالنســبة إلى المرأة). وأخيراً، هذه الحقيقة المطلقة هي العِلّة الكافية، هي الـ ratio rationis، هي عِلّة كلّ عِلّة في العالَم، العِلّة الأخيرة أو النهائيّة، التي تفسّر كلّ ما يوجد في العالَم، أو الأصل الجذري للأشياء (لايبنتز[3]) ومبرِّر وجودها، أي غايتهــا، ومآلها، وهدفها المحدَّد من خارجها، لكــن من أجلها، أو من أجل أعظم تمجيد لله، أو جَمالَ عالَمٍ تَحقّق بأدنى كُلفة، أو خلاص البشر (النظام الذي أقامته الطبقة المسيطرة).

لعلّنا لاحظنا في الســياق، أنّ الفيلســوف، وقد مضى يبحث عن **الأصل**، عن المبدأ، عن الأســاس والعِلّة الكافية، التقى في هــذه الطريق حُكماً **النهايةَ الأخيرة**؛ النهايات الأخيرة، مقصد الكائن، «قَدَر» الوجود (وليس المنوَجِدات:

---

(١) «القرود، جميع القرود، تتميّز بوضعيّة مختلطة، ســيراً على أربعة أرجل وجلوساً، وبتكيّف رِجلها مع شــروط حياتها هذه. أمّا البشر فيتميّزون بصورة أساســيّة بوضعيّة مختلطة، سيراً على رِجلَين وجلوساً، وبتكيُّف رجلهم مع هذه الوضعيّة بدقّة.» «كنّا متهيّئين لقبول كل شيء عدا أن تكون بدايتنا من القدمين.» (**الإشارة والكلام**):

A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole,* t. I, *Technique et langage,* Paris, Albin Michel, 1969, p. 108, 97.

للمراجعة كذلك: ألتوسّير، **خصام المذهب الإنساني**، م س، ص ٥٠٨.

(٢) ـ من المرجّح أنّ ألتوسّير كان يفكّر هنا في **قلق في الثقافة**. أنظر:

S. Freud, *Œuvres complètes,* éd. Laplanche, t. XVIII, *1926-1930,* Paris.

كذلك في: Puf, 1994, p. 277, note.

(٣) لايبنتز، **حول الأصل الجذري للأشياء**: *Sur l'origine radical des chose,* Paris, Hatier, coll. « Profil formation », 1994.

هايدغر[١])، وأنّه إن أراد ضمّ الأصل الجذري إلى معادلته، بوصفها العِلّة الأخيرة لكلّ ما في الوجود، وضمانة الضمانة، يتعيَّن عليه كذلك وفي الوقت نفسه، أن يضمّ إلى معادلته العِلّة الأخيرة، الغاية الأخيرة لكلّ هذه السيرورة. ويتعيّن عليه في الوقت نفســه، أن يلحظ هذا الشيء البسيط جدّاً، باعتباره تحصيل حاصل، أنّ **الغاية الأخيرة والجذريّة للأشــياء مماثلة للأصل الأول والجذري للأشياء**؛ وبالتالي أنّ الغاية والأصل يتماســكان في وضعيّة المرآة، وكلّ منهما يعيد إلى الآخَــر صورته الخاصّة والعكــس بالعكس، باعتبــار كلّ منهما حقيقة الآخر والعكس بالعكس، كما لاحظنا في صدد الأسئلة التي تطرحها الفلسفة.

وهذا يعطينا معادلة نهائيّة تُكتَب كما يلي:

أ = (ح = (ذ = م) = ح) غ.

قُلْتُ: معادلة نهائيّة... مجرَّد كلام، خِلاف حَرْفِيَّة معناه. إذ إنّ الفيلسوف يمكن أن يظلّ قلِقاً، ويتساءل: لكن من يستطيع أن يُسنِد هذه المعادلة؟ وهكذا يروح يعيد العمليّة نفسها على العمليّة السابقة، إلى ما لا نهاية. ليس هذا تَخيُّلاً خاصّاً، لغاية تثقيفيّة. فالتاريخ لا يخلو من فلسفات تُكرِّر إلى ما لا نهاية العمليّة نفســها، ضمانة الضمانة، كفلســفة هيغل، مثلاً. بل وهناك فلسفات تحاول، انطلاقاً من مفارقات نظريّة المجموعات (هل تســتطيع مجموعة من العناصر أن تتضمّن نفسها باعتبارها أحد عناصرها؟) أن تأخذ في الحسبان هذا التكرار الدائري لتضع نظريّته، إمّا بمعنى مُســتَمَدّ من المذهب الشكلاني (راسّل[٢])، وإمّا بمعنى مُســتَمَدّ من المذهــب الأونطولوجي الوجــودي (هايدغر[٣]).

---

(١) مارتن هايدغر، «رسالة حول المذهب الإنساني (رسالة إلى جان بوفريه)»:
"Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)", dans M. Heidegger, *Questions III et IV,* Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 78 *sq.*, 118 *sq.*, 126.

(٢) برتراند راسّل، **مقدِّمة لفلسفة الرياضيّات**:
Introduction à la philosophie mathématique, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », 1991, p. 263. *Sq.*

(٣) هايدغر، **الوجود والزمن**:
Être et temps, Paris, Gallimard/NRF, 1868, § 32, p. 198-199, § 63, p. 374-376. =

وهناك، أخيراً، فلسفة تحاول استخراج الدرس النقدي، إذاً، المادّي، من هذه المحاولات المثاليّة المرهفة الدِقَّة، والتأمّل في ما يمكن أن تكون، هذه الحلقة التـــي لا خارج لها، وبالتالي ما يمكن أن يكون هذا الخارج الفلســـفي ـ اللا ـ فلسفي للفلسفة كهامش (درّيدا[1]). لكنّنا نكون هنا على حدود (مقولة فلسفيّة بامتياز حيث تشرع الفلســـفة المثاليّة بوعي ما يخصّها من دجل) المثاليّة، أي عند النقطة القصوى حيث لا شيء أمامها غير المادّيّة.

= أنظر: ألتوسّير، الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة، م س، ص ٥٦.

(١) درّيدا، هوامش الفلسفة:

Marges de la philosophie, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 147-151, 161-164.

XI

لم نستنفد بذلك ما يقال في نظريّة المعرفة. ولا بدّ في هذه الأثناء من كلمة حول وظيفتها. تَبيَّن لنا أن الغاية منها تأمين وظيفة **ضمانة الحقيقة** (حقيقة كلّ ما في الوجود). والحال، هناك مفارقة كونها تُؤمِّن وظيفة الضمانة الكونيّة هذه (للنظام القائم)، من خلال وظيفة ضمانة **حقيقيّة المعرفة**. يُقصَد بهذا أنّها تستند إلى الصفة الحقيقيّة للمعرفة كي تعرض خدماتها كضمانة كونيّة. إنّها خدمات متخيَّلة، من زاوية نظر الحقيقة، لكنّها حقيقيّة جدّاً من زاوية نظر الواقع العلمي، والإيديولوجي، والسياسي، والاجتماعي. هذا يعني أنّ المعرفة التي تستند إليها نظريّة المعرفة، وتتذرّع بها، ليست معرفة متخيّلة. فأبناء البَشَر يعرفون الأشياء. يعرفونها بوسائل متنوّعة جدّاً، ويكوِّنون عنها معارف متنوِّعة جدّاً. يعرفون الأشياء بالملاحظة العمليّة، المرتبطة دائماً، إلى هذا الحدّ أو ذاك، إمّا بالتحوّل الطبيعي للأشياء المُشاهَدة (النجوم، النباتات، المدّ والجَزر)، وإمّا بالتحويل الإنساني للأشياء (القنص، الصيد، تدجين الحيوانات، البناء، الهدم، الإنتاج، التوزيع، تحويل الموادّ الأوّليّة إلى أدوات، إلخ). ليست هذه المعارف أبداً منفعلة تماماً سلباً، حتّى في المُشاهَدات البسيطة. فهي خاضعة دائماً لسيطرة فِكَر سابقة، اجتماعيّة أو دينيّة (أو كليهما معاً) ولتوجيه من هذه الفِكَر، كما تُبَيِّن دراسة المجتمعات الأكثر «بدائيّة» التي تتسنّى لنا مراقبتها. فالبشر يعيشون في مجتمع، مهما كان هذا المجتمع بسيطاً، ولديهم لغة.

هذا الشرط المزدوج الذي لا يعدو كونه واحداً (المجتمع واللغة)، والذي رآه أرسطو بجلاء، ينعكس على ما تمكن تسميته بأشكال الإدراك والتمثّل لدى البشر الأوائل. وهذا ليس قضيّة قرارٍ رسميّ أو مزاج: فالبشر، في علاقتهم بالطبيعة، أي كذلك في معرفتهم للطبيعة، التي يَستمِدّون منها أسباب عيشهم، لا يستطيعون، في سبيل البقاء، الاستغناء عن أن يأخذوا في الحسبان علاقات

اجتماعيّة وجنسيّة قائمة بينهم. نفهم ذلك بسهولة في ما يخصّ العلاقات الاجتماعيّة. لكن ينبغي أن تؤخذ في الحسبان العلاقات الجنسيّة أيضاً، التي تحكم التوالد البيولوجي للنوع البشري والتي تلعب على هذا المستوى، متراكبةً مع العلاقات الاجتماعيّة وما تعكسه من علاقات إيديولوجيّة، دوراً رئيساً. ولا تتدخّل المعرفة العِلميّة الحَقّة إلّا لاحقاً، بعد المعارف التجريبيّة العامّة والمعمَّمة. فما هي الشروط التي كان لها أن تتيح انبثاق تلك المعرفة العِلميّة، في اليونان، وفي القرن السادس [قبل الميلاد]، مع طاليس؟ سؤال لا يزال يكتنفه الغموض، ويبدو فيه أن الإيديولوجيا الدينيّة الزهديّة للفيثاغوريّين استطاعت أن تلعب دوراً في ذلك[1]، بفرضها اعتبار الأعداد، التي كانت إلى حينه مواضيع بسيطة أو عوامل تجريبيّة، كفِكَر، أي كحقائق مجرَّدة من كلّ مضمون تجريبي، وكونيّة، وضروريّة، ويمكن العمل عليها في استقلالية عن أيّ مرجع ملموس. ومهما يكن من أمر، كان ذلك خطوة تمّ اجتيازها نهائيّاً، نقطة اللاعودة التي تم التوصُّل إليها، والتي بات من الممكن انطلاقاً منها أن نردِّد مع سپينوزا عبارته القائلة: لدينا فكرة صحيحة، فكرة معرفة رياضيّة، ويمكن لهذه الفكرة أن تكون لنا بمثابة قاعدة للحُكم على الفِكَر وإنتاج فِكَر صحيحة أخرى.

واقع التمييز هذا، بين المعرفة العمليّة والمعرفة العِلميّة، تعترف به

(١) فرضيّة كان يقول بها م. كاڤيينغ M. Caveing حوالى السنة ١٩٥٠. (الملاحظة من ألتوسّير.) إلّا أنّ المصدر غير صحيح. أو إنه يحيل إلى ملاحظة شفوية لم ينشرها كاڤيينغ قط. حول طاليس (٦٢٤-٥٤٧)، وفيثاغورس (٥٧٠-٥١٠)، وبدايات الرياضيّات الإغريقيّة، أنظر «خلاصة پروكلوس»، حول «عناصر» أقليدس، في:

« Résumé de Proclus », dans Proclus de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide,* Paris, Albert Blanchard, col « Travaux de l'Académie internationale de l'histoire des sciences », 1948, p. 55 *sq.*

يُذكر أنّ ألتوسّير يعتبر «طاليس»، إسماً لـ«شخص قد يكون أسطوريّاً» (أنظر، ص ٦٢، هنا) يُفترض أنّه عاش «حوالى القرن السادس (ق م)»، أنظر:

L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes,*éd. G. M. Goshgarian, Paris, Puf, 2014, p. 88.

[أو م ن بالعربيّة: لويس ألتوسّير، **تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٧، ص ٦٩ (ت)].

الفلســفات كافّة، إلّا أنّه لا يلقى من الفلســفات المثاليّة والفلســفات الماديّة التعامل نفســه. وذلك مع كونها كلّها تشترك في تكريس هذا التمييز عن طريق «ترسـيم حدود» بين هذين النوعيــن من المعرفة، لكنّهــا تختلف في طريقة الترسـيم. فما يهمّ المثاليّة بالفعــل هو تأمين، برهنة، ضمانــة تَفوُّق المعرفة العِلميّــة على المعرفة العمليّــة، ولو عبْر الاعتراف بأســبقيّة المعرفة العمليّة والتجريبيّــة على المعرفة العلميّة، عندما يكون الأمــر كذلك. ما يهمّ المثاليّة هو أن تُبيّن كــون المعرفة العلميّة، من حيث الأحقّيّــة، تختلف بطبيعتها عن المعرفــة العمليّة، وأنّها موضــوع موهبة مختلفة تمامــاً (الإدراك أو العقل)، أرقى بما لا يُحَدّ من المواهب البسيطة الحسّيّة والتجريبيّة. وإمعاناً في الدهاء، أن تعمد، مثلاً، إلى تبيــان أنّ حقائق المعرفة العلميّة ماثلة مســبّقاً، ولو على نحو ضمنيّ، في المعارف العمليّة نفســها (أفلاطون)، أو أنّ أشــكالها القَبْليّة أو «توليفها الانكفائي» شــرط لإمكانيّة كلّ تجربة حسّــيّة (كانط، هوسِّرل). وهكــذا، فإنّ المثاليّة، في الحدّ الأبعد، تأخــذ بأطروحة تنطوي على مفارقة، لكنها تخدم أهدافها تماماً، وتقوم على اعتبار أنّ كامل التجربة الحسّــيّة، هي، مسبّقاً وبالأحقّيّة، وعلى سبيل النكران، معرفة عِلميّة، إنّما، ببساطة، غير واعية طبيعتها الحقيقيّة. وهكذا، فالمثاليّة، عندما تَقبَل الواقع، وتعترف فعلاً بوجود المعرفــة العمليّة إلى جانب المعرفة العلميّة، أو عندما تتطرّف فتُقِرَ بعِلميّة كلّ معرفة اســتحقاقاً، إنّما هي تتدبّر الأمر دائماً بحيث تؤمِّن غلبة المعرفة العلميّة على المعرفة العمليّة، التجريبيّة، ووراء هذا الفوز يتموّه فوز الفلســفة، ويُعبِّر عن نفســه على نحو طبيعيّ، فتظلّ الفلسفة هكذا وحدها صاحبة حقيقة علاقة ســيطرة المعرفة العلميّة على المعرفة العمليّة. بتنا بعد هذا، نعلم قليلاً ما هي الفائدة من هذا التكريس، وهذا التكريس الذاتي.

إنّ الاعتراف بالتمايز بين المعرفة العمليّة والمعرفة العلميّة يكون بالطبع خاضعاً دائماً، إلى هذا الحدّ أو ذاك، للتزييف من قِبَل المثاليّة. فلا غنى لها عن هذا التزييف كي تتمكّن من طرح «الأســئلة» التي تمتلك الإجابة عنها مسبّقاً.

إذا كانت المثاليّة تعلن أنّ المعرفة العلميّة أرفع شأناً من المعرفة العمليّة فليس في ما تقوله ما هــو بالضرورة بديهي أو حقيقي: على العكــس تماماً، إنّها لا تُعبِّر إلّا عن سيطرة حقيقيّة كأمر واقع لا للمعرفة العلميّة على المعرفة العمليّة، بل للمثقّفين الذين يشــتغلون العِلم على الشغّيلة الذين يُنتِجون، ووراء هاتين الجماعتَين الإنســانيَّتَين، عن الســيطرة الحقيقيّة للطبقة المسيطِرة عل الطبقة المستثمَرة.

لكــنّ تأكيد هذه الحقيقة لا يُغني عن تبيان كيف يجري هذا التزييف على الملمــوس. لن أورِد إلّا مثلاً واحداً تَجنُّباً للإطالة: مَثل النظريّة الكانطيّة حول الاختبار والتجربة. يعود إلى كانــط الفضل في التمييز بين الواقعَين، آخذاً في الاعتبار بذلــك واقع وجود الفيزياء التجريبيّة العائــدة إلى نيوتن الذي يدأب على إجــراء الاختبارات. لكنّ كانط، مع تمييزه بينهما، يتوصّل في نهاية الأمر إلــى المماثلة بين الاختبــار والتجربة تحت وِحدة مقولــة التجربة، التي يفيد منها، تحت وحدة الذات المتعالي، في تفسير وحدة مختلف أشكال التجريب الممكنة، المتراوحة بين الادراك الحسّي البسيط لمركب يمخر نهراً والاختبار الــذي يجريه فيزيائيّ نيوتونيّ. على هذا النحو تتأمّن ســيطرة المعرفة العِلميّة على المعرفة العمليّة (الادراك الحسّيّ)، و«يَمَّحي» الفارق بين التجربة العمليّة والاختبار العلمي. وفي الإمكان أن نأخذ في السياق نفسه، وعلى السواء، مثل أفلاطون، وديكارت، وهيغل، وبرغسون: تختلف أشكال التزييف طبعاً، لكنّ التزييف باقٍ، من حيث المبدأ، هو هو، ودائماً في خدمة «عظَمة مجد» المعرفة العلميّة، ومن ورائها مجد الفلسفة القابضة عل سِرّ كلّ هذه القضيّة.

يختلف الأمر تماماً في الفلسفات المادّيّة. ينبغي، هنا، الأخذ أوّلاً بتحذير على ســبيل الاحتياط. ذلك أنّه مع كون تاريخ الفلسفة أكثر من مُسيطَر عليه، مســحوق من المثاليّة، تعرّضت الفلســفات المادّيّة دائماً للانســحاق تحت ســيطرة الخصم، ووقعت تحت نفوذه وأصابتها عدواه، واضطُرّت في معظم الأحيان إلى خوض الصراع على أرض الخصم وإلى حدّ أنّها استخدمت ليس

محاججاته وحسْــب، بل حتّى أطروحاته - ولو صَــحَّ أنّ هذه الأخيرة كانت تُحَــوَّل بفطنة عن وِجهتها المثاليّة الأصليّة. تنبغي معرفة قراءة ما بين ســطور هذه الفلســفات المادّيّة، كي يُخترَق، بكل بســاطة، القناع الذي اضطرّت إلى اســتعارته لتتمكّن من التعبيــر لإيصال مكنوناتها، في زمن مســاءلة المادّيّين والملحدين أمام محاكم الكنيسة والدولة، وتَعرُّضهم لأحكام بالموت (هكذا جــرى إحراق جيوردانو برونو بســبب أفكاره، وإبعــاد سپينوزا من الجماعة اليهوديّة في أمســتردام، وهو تدبير لا يقلّ قسوة جعله مثل سجين في مدينته). مَن يتمكّن من أن يُقرأ هكذا ما بين سطور ليس الفلسفات التي تعلن أنّها مادّيّة وحسْــب (ونكتشــف غالباً أنّها، تحت صيغة من تصريحات تعلــن مادّيّتها، فلســفات متأثّرة بالمثاليّة، مثل معظم «مادّيي» القرن الثامن عشر وفيورباخ)، بل كذلك فلســفات لا تُصرِّح بشــيء، أو تكون أحياناً مجبَرة على ترك انطباع عنها بأنّها مثاليّة (مثل سپينوزا، الفيلســوف المــادّيّ الكبير[1]، وهو في نظري أكبر الفلاســفة في كلّ العصور)، إنّما يتعرّض إلى مفاجآت، ســعيدة أحياناً، وأحياناً مُخيِّبة.

ينبغــي أن نضيف إلى ذلــك تحديداً آخر. فقد جرت العــادة، في تأريخ الفلســفة الماركســيّة منذ إنغلز[2]، على أن يقال إنّ تاريخ الفلســفة يتلخّص بالصراعِ بين المادّيّــة والمثاليّة[3]. هذه الصيغة صحيحة، في عموميّتها. لكنّها إذا ما طُبِّقت على نحوٍ ميكانيكي، بالبحث، في كلّ عصر قيد الدرس، عمّن هم الفلاسفة المادّيّون الذين واجهوا الفلاسفة المثاليّين المسيطرين، مع الاعتقاد بأنّ كلّ فلســفة مثاليّة (أو مادّيّة) إنّما تُمثِّل المثاليّة (أو المادّيّة) بنسبة ١٠٠٪، أي بنسبة ١٠٠٪ إمّا من المثاليّة، وإمّا من المادّيّة، ينتهي الأمر بعدم فهم شيء

(١) في النسخة المضروبة على الآلة الكاتبة: «المثالي».
(٢) ـ عبارة مشطوبة: «الذي لم يكن قد فهم بدقّة مواقف ماركس حول هذه النقطة».
(٣) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانية، تقديم ج. پ. كوتن:
Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, bilingue, introduction J. P. Cotten, Paris, Éditions sociales, coll. « Classiques du marxisme », 1979, p. 33.

من مجرّد قراءة بسـيطة للنصوص الفلسـفيّة. ذلك أنّ هذه القراءة تكتشـف مفارقة كون كلّ فلسـفة مثاليّة تتضمّن، على رغم مثاليّتها وربّما حتّى بسـبب مثاليّتها، شذرات من مادّيّة، وكون كلّ فلسفة مادّيّة تتضمّن، على رغم مادّيّتها وربّما حتّى بسـبب مادّيّتها، شـذرات من مثاليّة[1]. يجـب بالتأكيد أخذ هذا الواقع في الحسبان، وإعمال الفِكْر فيه، دون التخلّي عن فكرة إنغلز. والحال، لا يمكن إعمال الفكر فيه إلّا بشرط، مفاده اعتبار أنّ كلّ فلسفة (عمل فلسفي، أوتيّار فلسـفي) متناقضة، تتضمّن في تكوينها، في مشـكليّتها، في مقولاتها، في طروحاتها، في تبريراتها، شـذرات مثاليّة وشذرات مادّيّة معاً، تتفاعل في ما بينها لتؤلِّف الفلسـفة الموجودة. وإذا ما أحسـنّا قراءة خبايا هذه الشذرات المختلفة في تناقضها، سـيكون في اسـتطاعتنا عندئذٍ، وعندئذٍ فقط، أن نَبتّ في كون فلسـفة معيّنة «مثاليّة» أم «مادّيّة»، أي في كون السيطرة فيها للشذرات المثاليّة أم للشذرات المادّيّة.

ولا يتعلّق الأمر هنا بحدث عارض. نأخذ مَثَلاً من حالة قصوى، فلسـفة مثاليّة تنطوي على شـذرات مادّيّة لا لمجرّد أنها «تأخذ في الحسـبان» واقعاً يُفترَض أنّه يفرض نفسـه على جميع الفلاسـفة. وبالطبع هي فلسفة لا يمكن أن يُعزى انطواؤها على هذه الشـذرات، وهي الفلسـفة المسيطِرة، إلى كونها وقعـت تحت تأثير مادّيّة ما أضعف من أن يكون لها هـذا التأثير. إنّها تنطوي عليها خصوصاً لدافع آخَر (نقول خصوصاً إذْ يمكن أن توجد استثناءات لهذا القانون)، لِدافع يُبقي على حالة حرب الجميع ضدّ الجميع، السائدة، كما رأينا، في مجال الفلسفة، بين الفلسفات المرتبطة بالمثاليّة وتلك المرتبطة بالمادّيّة: إنّه دافع وِقائيّ. إذ إنّ كلّ فلسـفة، نظراً إلى كونها في حالة حرب، وفي الحالة القصوى ضدّ المَيْل الفلسفي الآخَر، إمّا المادّي وإمّا المثالي، يتوجّب عليها،

---

(١) ل. ألتوسّير، شذرات من نقد ذاتي:
L. Althusser, *Éléments d'autocritique,* Paris, Hachette, coll. « Analyse », 1974, p. 90-91.

للضرورة القصوى، للإجهاز على العدوّ، أن تستَبِقه، أي أن تحتلّ مواقع العدوّ وِقائيّاً، بما فيه حتّى باللجوء إلى التنكّر وراء المحاججات الخاصّة به.

ليس مصادفةً وُرودُ كلمة «مواقع» هنا تحت قلمنا، لأنّ المواقع كناية عن طروح، والطروح عبارة عن مواقـع محتلَّة، بما فيها مواقع العدوّ، كُدتُ أقول فـي المقام الأوّل مواقع العدوّ، نظراً إلى أنّـه في هذه الحرب لا مواقع محتلّة أبداً في الحالة القصوى إلّا تلـك المنتزَعة من عدوّ، وبالتالي إلّا مواقع العدوّ التي مـن الطبيعي أن تكون الغاية من احتلالها تسـخيرها في خدمة المحتَلّ. لكن يبقى هناك دائماً شـيء ما من مواقـع العدوّ، وعلى أيّ حـال يُعتبَر من حُسـن التدبير الاسـتعماري تَرْكُ الزعماء المحلّيّين في مواقعهم: إنّهم أخبر من المحتلّين بكثير، كما بيَّنت الطريقة الإنكليزيّة، في اسـتثمار مواطنيهم. لذا كان من الضروري (لا من العَرَضيّ)، نظراً إلى كون التعارض التناحري سائداً في الفلسفة، أن تكون فلسـفة مثاليّة ما منطوية على شذرات مادّيّة، على نحوٍ متناقض، وفلسفة مادّيّة، على نحوٍ متناقض، منطويّة على شذرات مثاليّة.

هذا ما يفسّر، كمَثَل يتوجّب تعميمه على كامل تاريخ الفلسفة، أنّ مادّيَّيْن مِثل ماركس ولينين استطاعا أن يجدا غايتهما، المادّيّة، في فلسفة هيغل المثاليّة المطْلَقة، كاكتشـاف كان موضع دهشة لينين وتساؤله، عندما كان سنة ١٩١٥ في صدد قراءة **المنطق الكبير**. لكن هذا ما يفسِّـر في الوقت نفسه، وعلى نحوٍ عكسـيّ، أنّ فلاسـفةً يجهرون بمادّيّتهم، مثل كبار مادّيّي القرن الثامن عشر، وحتّـى فيورباخ الذي يَمتدِح لينيـن مادّيّتَه، إلى درجة تجعلنا نتسـاءل ما إذا لـم تكن المثاليّة غالبة لديهم على المادّيّة، بالنظر إلى وقوعهم تحت سـيطرة الفلسفة المثاليّة الإقطاعيّة والبرجوازيّة.

يمكن كذلك اسـتنتاج هـذه الملاحظات عن طريق تأكيـد كون المادّيّة الماركسيّة نفسها، مع أنّها شـديدة النقد إزاء كلّ مادّيّة مبتذَلة أو ميكانيكيّة، لا تسـتطيع الادّعاء بكونها مادّيّة ١٠٠٪، إذْ لا مفرّ لها مـن الاحتواء دائماً على شـذرات من مثاليّة. ثـمّ إنّنا لدى النظر فـي المادّيـة الديالكتيكيّة اليوم، في

الأعمال الواقعة تحت تأثير «الانحراف الستاليني[1]»، يتوجّب علينا المضيّ قُدُماً، والقول بأن الشذرات المثاليّة مسيطِرة فيها على نطاق واسع. لكنّ هذا حادث غير عارِض، لسوء الحظّ أو لحُسنه، في تاريخ الماركسيّة، سنتناوله في سياق آخر.

نَصِل، بعد هذه الممهِّدات، التي تُنبِّهنا إلى الصعوبة في إيجاد تعبير صحيح، إن لم نَقُل تامّ، عن مواقع المادّيّة، نَصِل إلى التصوّر المادّيّ لنظريّة المعرفة.

ينبغي أن يقال، من حيث المبدأ، إنّ المادّيّة لا تعترف، أو قد لا يكون عليها أن تعترف، بالصلاحيّة الفلسفيّة لهذه المسألة النظريّة.

نشير أوّلاً إلى أمر غريب في الظاهر. هو أنّ مكانة نظريّة المعرفة وأهميتها قد تغيّرتا في تاريخ الفلسفة. فبعد أن احتلّت مكانة تابعة في الفلسفة اليونانيّة وفي فلسفة القرون الوسطى، أخذت نظريّة المعرفة تحتلّ المكانة الراجحة ابتداءً من القرن السابع عشر، وهي في صدد فقدان هذه المكانة الراجحة منذ هيغل، رغم محاولة إعادة الاعتبار الهوسّرليّة. كيف نفسِّر هذه الظاهرة؟

يمكن أن نعطيها تفسيراً غاية في البساطة: عبر تاريخ العلوم. يمكن أن نقول بالتالي إنّه نظراً إلى كون العلوم قليلة التطوّر في العصرَين القديم والوسيط، ظلّت نظريّة المعرفة في وضع متراجع، بينما حظيت، في المقابل، بفضل التطوّر الكبير للاكتشافات العِلميّة منذ غاليلاي، وبالتقويم الفلسفي، وباتت نظريّة المعرفة تحتلّ المقام الأوّل لكلّ فلسفات القرنَين السابع عشر والثامن عشر، مع استثناءات نادرة جدّاً. لكنّ هذا التفسير المقبول بالنسبة إلى الأزمنة القديمة والوسيطة والكلاسيكيّة لم يعد صالحاً بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة. فكيف يمكن تفسير أفول نظريّة المعرفة لدى فيلسوف كهيغل، عاصر

---

(١) ل. ألتوسّير، ردّ على جون لويس: L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, coll. "Théorie" 1973, p. 82 *sq.*

أنظر كذلك: أرسطو، السياسة: Aristote, *Politique*, Livre III, chap. VII, § 5 (1279 *b* 3).

اكتشـــافات كبيرة في الرياضيّات، وفي الفيزياء، وفي الكيمياء، وفي الاقتصاد السياسي؟ كيف يمكن تفسير ضمور المســألة الهائل، حتّى استبعادها تماماً، لدى فلاســفة ينتمون إلى الحداثة، معاصرين لأعظم الاكتشــافات في تاريخ علوم البشريّة جمعاء؟ ينبغي إذاً، اقتراح تفسير آخر.

شــخصياً، قد أميل إلى البحث في تاريخ آخر غير تاريخ العلوم (الذي لا أنكر أهمّيته بالتأكيد): في تاريخ الإيديولوجيا الحقوقيّة والسياسيّة[1]. وبالفعل، ليس من المصادفة كون الحظوة الفلســفيّة لنظريّة المعرفة تتزامن مع استعادة الحــق الروماني إلى الراهنية، وفــق ما اقتضته ولادة نمط الإتاج الرأســمالي وتطوّره في أوروبا الغربيّة، وما اســتلزمه من تعديلات. تطرّقنا في الكلام قبل قليل إلى دور ضمانة تقدّمها الفلسفة: **لا ضمانة إلّا لحقوق**، أمّا ضمانة أمر واقع فمسألة قوّة، يقول روسّو في شأنها إنّها «لا تعطي الحقّ[2]»، ودائماً يتعلّق الأمر في الفلسفة بضمانة نظريّة، وبالتالي بضمانة هذه الوقائع الفريدة جدّاً، ألا وهي الحقوق، التي يستطيع أن يضمنها سند حقوقيّ، حُجّة قانونيّة، ليس إلّا.

جــرت الأمور كلّها إذاً، في وقت كانــت البرجوازيّة مضطرّة إلى خوض صراع طبقي غير مضمون ضدّ الإقطاعيّة المسيطِرة، وكان عليها، كي تخوض هذا الصراع، أن تســتند إلى الاكتشــافات العلميّة التي يمكنها أن تُطَوِّر القوى المنتِجة واســتثمار اليــد العاملة المأجورة، وكان عليهــا خوض هذا الصراع الطبقي ضدّ الإيديولوجيا الدينيّة وفلسفتها التي كانت تُعلِّق كلّ ضمانة لحقيقة بالله. جرت الأمــور كلّها إذاً، كما لو أنّ هــذه البرجوازيّة الصاعدة كانت قد

---

(١) طَرْح جاء في خطوطه العامّة في «أعادة إنتاج علاقات الإنتاج» لألتوسّير: **حول إعادة الإنتاج**، تقديم إ. باليبار:
Sur la reproduction, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx confrontation », rééd. 2011, p. 101-105, 199-203.

(٢) «لنتّفق إذاً على أنّ القوّة لا تعطي الحق، وعلى أنّنا لســنا مجبرين على إطاعة الســلطات إلاّ الشرعيّة منها.» ج. ج. روسّو، **العقد الاجتماعي**:
J. J. Rousseau, *Le Contrat social,* dans *Œuvres complètes,* Genève, Slatkine, 2012, t. V ; *Écrits pogitiques et économiques,* II, p. 468.

احتاجت إلى ضمانة مستقلّة عن الإله الإقطاعي، وفي المقام الأوّل إلى ضمانة تضع في متناوَل إنساني ببساطة حقائق علوم الطبيعة، في أشكال تسمح في الوقت نفسه بضمانة حرّيّة الذوات الفرديّين، ذوات العمل المُنتج، ذوات المشروع الرأسمالي، ذوات أخلاقيّين وذوات سياسيّين، وبكلمة، ذوات ذوي حقّ. ولهذه الغاية كان يتوجّب إبراز نظريّة معرفة تعمل بمصطلحات حقّ، كان يتوجّب إقامة ما اضطرّ كانط إلى أن يسمّيه بكلمة عجائبيّة، «محكمة العقل[1]»، ليُحاكَم أمامها الذات الإنساني (ماذا يستطيع أن يعرف؟)، والمعارف المزعومة (أيّ منها هي الصحيحة، العِلميّة؟ ليست الماوراء الحاكم، ليست عِلم النفس، ليست اللاهوت وعِلم الأكوان العقلانيّين؛ بل الرياضيّات، والفيزياء، وربّما الكيمياء يوماً ما، لكن، في كلّ الأحوال، ليست عِلم النفس ولا التاريخ).

قد تسمح هذه الفرضيّة، إذا كانت مُسنَدة، بتفسير أفول نظريّة المعرفة في فلسفات القرن التاسع عشر كذلك، وهيغل منها في الطليعة. بالفعل، لم تعد البرجوازيّة في حاجة إلى هذه الضمانة الفلسفيّة التي كانت لا تزال في ما مضى ملاذَها النظري الأوّل والأخير، فقد باتت بعدئذٍ واثقة من سلطتها الفعليّة، إذْ أصبحت مهيمنة، مطمئنّة إلى ضمانة ما يخصّ دولتها من أجهزة إيديولوجيّة. فالعلوم موجودة، تُنتِج نتائجها، ولم تَعُد تخشى تدخّل الكنيسة وأحكامها. بات الحقّ البرجوازي واقعاً قائماً، معترَفاً به من الجميع، بمن فيهم المستثمَرون. لم يَعُد في الوارد تقديم المبرِّرات لا للحق في المعرفة، ولا للحقّ في السيطرة. الوارد بكلّ بساطة هو تنظيم السلطة القائمة، بحيث تُستخلَص من تنظيمها ومن الاستثمار الذي تَحمي، وسائل محاربة المَيْل إلى انخفاض معدّل الربح.

تنظيم الواقع القائم، ودراسة الواقع لتُستخلص منه قوانين تنظيمه الأمثل،

---

(١) عبارة تتردّد في كافّة أعمال كانط. أنظر، مثلًا، نقد العقل الخالص، م س، مقدّمة الطبعة الأولى، ص ٧ (A XII): «والحال، هذه المحكمة ليست شيئاً آخر عدا نقد العقل الخالص نفسه.»

ها هي المهمّة السياسيّة وكذلك الفلسفيّة رقم ١، وهي، حتّى لو كانت لا تفرض نفسها توّاً، لن تتوانى في فرض نفسها أكثر فأكثر، على جميع الدول. وها إنّ الحلم السان ـ سيمونيّ بتنظيم الأشياء، وقد أُحِلّ محلّ حُكْم البشر، يدخل نطاق الوقائع. فقد استعادته المهمّات المنوطة بحُكم البشر، الحُكم الذي يُخضع المستغَلّين لـ«السُلطة الروحيّة» العائدة إلى الطبقة المسيطرة، هذه السلطة التي يمارسها هؤلاء الكهنة من صنف فريد، ألا وهُم، ويا لها من مصادفة، الفلاسفة الوضعيّون. وَضْعِيّ، وَضْعِيّة: باتت الكلمة شِعاراً للبرجوازيّة الرأسماليّة صاحبة السُلطة، وستظلّ لاصقة بالبرجوازيّة. باتت مسألة الحقّ، وكلّ مسألة حقوق، وحتّى «محكمة العقل»، أشياء تجاوزها الزمن. لم يبقَ إلّا تنظيم الوضع وضعيّاً، معرفة قوانين سيرورته، سواء أكانت سيرورة ديالكتيكيّة على طريقة هيغل، لا تزال متضمِّنة آثار صراعات الثورة الفرنسيّة، المتردِّدة في الحسم حتّى النهاية، لتنتهي باستعادة الحُكم السابق، أم سيرورة ديالكتيكيّة على طريقة كونْت، محكومةً بقانون الحالات الثلاث، الطرح ـ الطرح المضادّ ـ التوليفة، القانون الحاكم سعيداً، الواثق من فعله، أي من فاعليّته، أي من غايته (أثْـرُوا!) على مجتمع لم يَعُد في حاجة إلى أيّة ضمانة، عدا رجال أمْنِه (الوضعيّين جدّاً [«الإيجابيّين» إزاء الأوضاع]) وفلاسفته (الوضعيّين جدّاً [ذوي المذهب الوضعيّ]).

لا يزال هناك بالتأكيد، هناك دائماً، بعض غريبي الأطوار الذين يحلمون بنظريّة المعرفة القديمة، من أمثال هوسِّرْل الذي تُقلِقه أزمة العلوم[1]، في أوروبا غربيّة ستشهد المدّ الفاشيّ الجامح، حاملاً معه كُرْه العقل، أو بضعة أساتذة فلسفة يكرِّرون دروس المعلّمين السابقين، في حين أنّ الأمور باتت تجري في مكان آخَر. فهي، بعد كونْت والفلسفة الوضعيّة، باتت تجري في

---

(١) كتابه: أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية:
E.Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Paris, Gallimard, 1976 (1936).

الحركــة العارمة التي تجرف الإيديولوجيا، تحت تأثير الاكتشــافات الحديثة الكبرى، كاكتشاف المنطق الرياضي، نحو أشكال جديدة من **الوضعيّة الجديدة المنطقيّة**، هذه الأشــكال التي تجد في العلوم الإنسانيّة، وفي الوظيفيّة كما في البنيويّة، أفضل الهياكل المرحّبة بها. وهذه المرّة يختفي دور الفلاسفة، الذين كان كونْت لا يزال يُنيط بهم «السُــلطة الروحيّة[1]»: باتت الآلة تســير تلقائيّاً: يكفي إدخال برنامج مناسب في الحاسوب الذي يعمل بالتواصل مع الكهرباء ومع المنطق الشــكلي، ليخرج عنه كلّ شيء، ليس الخطّة وحسْب، بل كذلك القرار. الإنسان الذي لم يَعُد في حاجة إلى حقوق، لا يعود في حاجة إلى الحرّيّة ولا حتّــى إلى الفكر. الآلة تُفكّر وتقرّر بالنيابة عنــه. إنّها تبرمج حتّى تكاليف الصراع الطبقي في اســتمارات مشروع ما! وما حاجة المثاليّة البرجوازيّة، في هذه الشــروط، إلى نظريّة المعرفة. ليس هناك من لا يزال منشــغلاً بها سوى بعض الطريفين والأســاتذة التقليديّين الذين ذكرتهم، وللمفارقة، فصيل جادّ من الفلاسفة الماركســيّين في الشرق أو في مدرسة أوروبا الشرقيّة، الذين، إذْ باتوا في أســر الإيديولوجيا البرجوازيّة، راحوا بدورهم ينبشــون، على قاعدة سوء تفاهم شــامل، «نظريّة المعرفة»، كما لو أنها جوهريّة بالنسبة إلى المادّيّة الماركســيّة. ويكفي أن يبلغ نفوذهم بلداً كفرنســا اســتَبْقَتْه تقاليدُه الفلسفيّة أشــبه بـ«جَيْب رُويان»[2] [أحد آخِر مواقع الاحتلال الألماني لفرنســا حتى نهايات الحرب العالميّة الثانية (ت)] مســتثنىً مــن الغزو العالمي الوضعي-

---

(١) «إلى أن تكون إعادة التنظيم الذهني، وبالتالي، الأخلاقي، قد تطوّرت عل نحوٍ مؤاتٍ، سيظلّ للإعداد الفلســفي بالضرورة إذاً من الأهمّيّة أكثر بكثير من الفعل السياسي الخالص، في ما يخصّ التجديد النهائي للمجتمعات الحديثة. ما يمكن للفلاسفة أن يتوقّعوه في هذا الصدد من الحكومات الفطنة، سيكون امتناعها عن التشــويش [...] على هذه العمليّة الأساسيّة.» (أ.كونْت، **العِلم والسياسة. الاستنتاجات العامّة من درس الفلسفة الوضعيّة**):

Auguste Comte, *Science et politique. Les conclusions générales du cours de philosophie positive,* Paris, Plon, coll. « Agora/Pocket », 2003, p. 278-279.

(٢) في هذه المدينة جنوبي غرب فرنسا استسلمت القوات الألمانية المحاصرة حتى ١٧ نيسان/ أبريل ١٩٤٥، فتحررت معظم أنحاء فرنسا إثر ذلك.»

الجديد، كي تجد تلك التقاليد فيه أقراناً يتكلّمون على الفلسفة الماركسيّة بكلّ جدّيــة باعتبارها «غنوصيولوجيا» (نظريّة المعرفــة) [العرفان (ت)]، كذلك، والغنوصيولوجيا تتطلّب، باعتبارها، كما سنرى بعد قليل، «أونطولوجيا[1]».

(١) لوســيان ساف، مدخل إلى الفلســفة الماركسية: «تستنفر الفلســفة الماركسيّة مفاهيم ذات دلالة ليست أونطولوجيّة بالخالص، إنّما تكتفي بالإحالة إلى الكائن، ولا منطقيّة بالخالص، تكتفي بالإحالة إلى الشــكل الذاتــي للمعرفة وللعِلم، بل غنوصيولوجيّــة [...] تحيل إلى دراسة الكائن كانعكاس في الفكر [...].»:

L. Sève, *Introduction à la philosophie marxiste,* Paris, Éditions sociales, 1980, p. 281.

XII

إذا كانت الفلسفة الماديّة لا تســتطيع إذاً، أن تطرح مسألة نظريّة المعرفة مثلما تطرحها الفلســفة المثاليّة، فكيف لها أن تأتــي الواقع الذي، مهما يكن متنكِّراً، لا مفــرّ من الإقرار بحضوره فــي نظريّة المعرفــة المثاليّة. الجواب بسيط: تأتيه بحذف السؤال، أي، ليس بالسكوت عن السؤال، بإنتاج الوسائل الفلسفيّة التي من شأنها أن تحذف السؤال، وبوضع هذه الوسائل في الخدمة. وهــذا يكون، نظريّاً، بل بإنتاج مقولة، أو مقــولات، تُفضي، في المعادلة التي تكلّمنا عليها

(ذ = م) = ح،

إلى اختزال علامة يساوي (=) إلى صفر.

يمكننا أن نقول: إنّ الإجابة عن هذا الســؤال، تُفضــي، مَيْلِيّاً، إلى تأكيد كون علامة يساوي (=) نفسها تساوي صفراً، أي لا شيء. على ألّا يذهب بنا الظَنّ إلى اعتبار ذلك مشاكلات نافلة، إمّا مِن قِبَل مَن يحاول جاهداً إقحام هذه الأخيرة في الفلسفة، وإمّا من قبل الفلاسفة. ولمّا كان كلّ هذا يحدث، بالنسبة إلى الفلاســفة، في نطاق الفلســفة، فمن العاديّ أن تكون أسئلة بهذه الأهمّيّة موضوعاً لكلّ ما تتطلّبه من معالجة، وطبعاً، لكلّ ما تثيره من تنازع لا ينقطع.

القول بأنّ العلامة = نفســها تســاوي صفراً يعني أنّ المعادلة تميل نحو تماثــل الطرَفَين، وأنّ الذات والموضوع بالتالي هما الشــيء الواحد نفســه، وهــذا موقع القائلين بوحدة الوجود، الذين نعلــم أنّهم يمكن أن يكونوا على السواء روحيّين (إذا كان هذا الشــيء الواحد نفسه هو الروح) أو ماديّين (إذا كان هذا الشيء الواحد نفسه مادّة). لنسجِّل في السياق أن هذه ليست الفرصة الوحيــدة التي يمكن أن نلاحــظ فيها تجاوراً غريباً بيــن الروحانيّة، كنوع من المثاليّة، والمادّيّة. وبالتالي تظهر المادّيّة كمذهب وحدة الوجود للمادّة، الأمر

الذي يحقّق التماثل بين الذات والموضوع. لكنّ هذا سيتطلّب منها تفسيراً للاختلاف بين الذات نفسه والموضوع نفسه، التفسير الذي بدونه لا يمكن للسؤال أن يكون قد طُرح أصلاً! لذا تبحث الماديّة عن مقولات بديلة تتيح أن يُعقَل هذا التماثل بشكل يراعي الاختلاف بين الذات والموضوع. فالشكل الكلاسيكي، القالَب الصالح لأشكال الاستبدال كافّة، قدّمته لنا التقاليد الأرسطيّة، التي يمكن أن نقول عنها، في ما خصّ هذه النقطة، إنّها لا تخلو من تناسب مع الماديّة. وهذا الشكل بات معروفاً هنا: veritas adaequatio rei et intellect (القدّيس توما)، الحقيقة هي الملاءمة بين الشيء والعقل. في المحصّلة، الشيء والعقل هما الشيء نفسه تقريباً، نظراً إلى أنّ الملاءمة بينهما تميل إلى الوحدة، أي إلى حذف تمايزهما. إلّا أنّ الشكل الأشهَر، كونه الأكثر حسماً والأكثر عرضة لاستهجان حذف الماديّة للمسألة، هو الشكل الذي قدّمته **نظريّة الانعكاس اللينينيّة**. تقوم هذه النظريّة على القول بأنّ المعرفة انعكاس للموضوع، وهذا طَرْحُ الموضوعيّة، وبأنّ هذا الانعكاس يعكس موضوعاً هو، في الحُكْم الأخير، ماديّ. إلّا أنّ أطروحة المعرفة ـ الانعكاس هذه، بفظاظتها، تثير مصاعب تمكن مجابهتها، مثلما يفعل جميع شارحي لينين، وعلى أيّ حال تِبْعاً لإرشادات لينين نفسه[1]، بالقول إنّ الانعكاس ليس سلبيّاً بالخالص، بل هو نشيط، منتِج، إلخ، الأمر الذي يُعتبَر طريقة خجولة من الاعتراف بفارق ما، يجري إنكاره رسميّاً، بين المعرفة وموضوعها: بلى، المعرفة نشيطة، بلى، يجب أن يتدخّل الناس، فيحوّلوا الموضوع الحقيقي ليتوصَّلوا إلى معرفته، بلى، ينبغي إذاً، إعلان نشاطيّة الانعكاس، «السلبي» في الظاهر، في حال تَصوُّرِه وَفْق نموذج المرآة المجرَّدة. لكنّ الإعلان شيء، وهو

(١) لينين، **الماديّة ومذهب النقد التجريبي...**، م س، ص ١٥٤-١٦٣. يقدّم دومينيك لوكور [في كتابه، **أزمة ومعتركها، حول موقع لينين في الفلسفة**] مفهوماً قريباً من المفهوم الذي يلخّصه ألتوسّير هنا، أنظر:

D. Lecourt, *Une crise et son enjeu (Essai sur la position de Lénine en philosophie)*, Paris, Maspero, 1973, p. 42 *sq*.

في متناوَل أيّ مســؤول، بمعنى أنّه كذلك غير مسؤول، ومعرفة واقع نشاطيّة الانعكاس نفسها شــيء آخر. فنظريّة الانعكاس، في ما خصّ مبدأها المتعلّق بموضوعيّتها وبمادّيّتها، تبقى دون ما تتطلبه من تَوسُّع في المنتظَر منها فلسفيّاً.

هناك فــي التاريخ نظريّــة أخرى مذهلــة، لإبطال الفارق بيــن المعرفة وموضوعها، مع الحفاظ عليه في الوقت نفســه: نظريّــة **التوازي** السپينوزيّة. يتكوّن الواقع كلّه، بالنســبة إلــى سپينوزا، من ماهيّة وحيــدة، الله أو الطبيعة (للمفارقة، الله في نظره هو الطبيعة نفسها المنبعثة منه: إنّها لَمهارة سياسيّة أن يعرف على هذا النحو كيف يضمّ الله، خَصْمه، إلى معسكره!)، ماهيّة ذات عدد غير محدود من الصفات، التي لا نعرف منها (هكذا الحال) إلّا صِفة الحيِّز (أو المادّة) وصِفــة الفِكْر. لدينا إذاً، تَواجُهٌ بين المعرفة (فِكْر) وموضوعها (الحيّز أو مــادّة). وهما في الظاهر صفتان مختلفتان، مع أنّهمــا، كناتجَيْن عن كلّيّة - قدرة الله الناشــطة، متماثلتان على نحوٍ ما. لكنّ واقع الحال هو أنّهما مُعطَيان في الممارسة كمختلفَيْن. يصبح الســؤال عندئذٍ: كيف السبيل إذاً، على نحوٍ مادّيّ، إلى تحويل اختلافهما إلى الوحدة؟

يُجيب سپينوزا بنظريّة **التوازي**: كلّ ما يقع في صفة حيِّز يكون له تَجاوُبٌ دقيق في صفة فِكْر:

"ordo et connectio rerum idem est ac ordo et connectio idearum[1]"

انتظام الأشــياء مماثل لانتظــام الفِكَــر (لفِكَر هذه الأشــياء، وبالتالي لمعرفتها). ولمّــا كان كلّ كائن، لدى سپينوزا، كناية عــن قدرة، يكون الأمر متعلِّقاً، **تَوّاً**، بتوازٍ نَشِــط، بتناسب نَشِط، بانعكاس نَشِط. ولا يكتفي سپينوزا[2] بمجرّد إعلان ذلك، بل يبيّنه ويبرهنه في «نظريّة المعرفة» (مع التســاؤل حول تصنيفهــا في هذا الباب)، حيث هناك منظومة معيّنــة، وبالتالي إمكانيّة تفاعل

---

(١) **الأخلاق**، م س، الكتاب II، ص ١٠٢-١٠٣: (نظام الفِكَر وتسلسلها هو نفسه نظام الأشياء وتسلسلها):

« ordo et connectio idearum idem est, ac ordo et connectio rerum »

(٢) م ن، الكتاب II، ص ١٦٦-١٧١؛ الكتاب V، ص ٥١٦- ٥٢٧.

نَشِـط بين «النوع الأوّل من المعرفة»: العملي الخالـص، و»النوع الثاني من المعرفـة»، الذي يفضي إلـى «المفاهيم المشـترَكة»، أو القوانين العامّة التي تَحكُم كلّ موضوع، وبالتالي، المعرفة العِلميّة، و»النوع الثالث من المعرفة»، الذي يُنتِج معرفة المفرَد، سواء أكان يتعلّق بالفردي، أو بظَرف تاريخي معيّن، كظَرف الشـعب اليهودي في زمن سِفر الخروج وموسى، الظرف الذي يتّخذه سپينوزا مَثَلاً ويُحلِّله في **مقالة في اللاهوت والسياسـة**. لدينا هنا بالتالي شكل من المادّيّة المتتابعة في انسـجام، مع إلغاء الفارق بين الموضوع ومعرفته، أي مع الاعتراف بإمكان حصول تَفاعُلٍ وديالكتيك بينهما يتيح، في ثلاثة أوقات، الانتقال عبر مختلف أنواع المعرفة من أحدها إلى الآخَر.

نجد شيئاً مماثلاً لدى هيغل، الذي كان يعتبر سپينوزا أكبر الفلاسفة[1]. بالفعل، لا وجود لنظريّة المعرفة لدى هيغل، بل مجرّد «وجوه» للوعي قابلة للمقارنة بأنـواع المعرفة لدى سپينوزا. وكما لدى سپينوزا، نجد في الوقت نفسـه الاعترافَ باختلاف بين المعرفة (الوعي) وموضوعها، وتَطلُّبَ إلغاء هـذا الاختلاف. ويكون هذا الإلغاء نتيجة الكثير من «شـغل»، هو «شـغل السـلبيّ[2]»، الذي يعطي الدورَ الأوّل للديالكتيك، مع تعريف هذا الأخير، للمرّة الأولى في تاريخ الفلسـفة، باعتباره شـغلاً، ولو أنّه شـغل شكليّ. وفعلاً، هناك نقصٌ يشـتغل فـي كلّ وقت (كلّ درجة)، نفـيٌ، ينقل الوقت المعنيّ إلى ما يتجاوزه، نحـو الوقت التالي. لكنّ عدد الأوقات لدى هيغل ليس محدوداً بثلاثة كما لدى سپينوزا، مع أنّه يكون كذلك (تَصوُّرٌ حسّـي، إدراك، عقل) إذا نظرنا إلى السـيرورة في مجملها. خصوصاً وأنّ كلَّ وقتٍ تالٍ لدى هيغل هو «حقيقةُ» الوقت السـابق، ما يعني أنّ الوقت السابق كان

(١) تعميم استقرائي وليس استشهاداً، عن «سپينوزا»: دروس تاريخ الفلسفة، الجزء VI: الفلسفة الحديثة. دروس ١٨٢٥-١٨٢٦:
Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie...*, t. VI : *La philosophie moderne. Cours de 1825-1826*, Paris, Vrin, p. 1441-1499.

(٢) ـ عِلـم ظاهرات الروح، لهيغل، م س، المقدّمـة: Hegel, *Phénoménologie...*, *op. cit.*, Préface, p. 85.

يتضمّن «في ذاتــه» الوقت الذي تلاه، الذي يصبح «لِذاتــه» ما كانه الوقت السابق «في ذاته».

ينبغي الاعتــراف بأنّ هذه الطريقــة في إلغاء الاختــلاف هي في منتهى الســهولة، نظراً إلى كونها بمعناها الحقيقي بمثابة تحصيل حاصل، باعتبار أنّ كلّ نتيجة متضمَّنة مســبَّقاً في افتراضاتها المســبَّقة أو في مسبِّباتها، وهكذا لا يكون الاختلاف أبداً معترَفاً به إلّا عبر خدعة (ها هي تعود مرّة أخرى!) تتظاهر بأنّها تطرح الاختلاف في حين أنّها كانت قد ألغته منذ الأزل. لذا يجوز القول ألّا شيء يحدث على الإطلاق في فلسفة هيغل، باستثناء هذا التغيُّر في الشكل الذي يســمّى الديالكتيك، باعتبار الديالكتيك ليس سوى منطق هذا التغيّر في الأشكال أو في الوجوه، وباعتبار المنطق المطلَق، الذي كتب هيغل عِلمَه (في عِلم المنطق)، هو الديالكتيك، الخاصّ بالعقل، بينما يُخَفَّض من شأن المنطق الشــائع، الذي يخصّكَ ويخصّني، كما يخصّ العلوم، إلى مســتوى المنطق الخاصّ بــالإدراك، الذي يعيش في التفريق والتجريــد. نجد لدى هيغل إذاً، تحت ظاهر محاولة أكثر جرأة وأكثر تتابعاً في انســجام من محاولة سپينوزا، تراجعاً إلى ما دون سپينوزا، تراجعاً نحو تَصوُّر لـ«شــغل» العِلم، وللاختلاف بيــن الموضوع ومعرفته، يحيلنا إلــى الجوهري في التصــوُّر الديني للعالَم، كتصوُّر يجعل كلّ شــيء متعلِّقاً بالعناية الإلهيّــة، بمراميها وبغاياتها، ويخصّ الله بالمعرفة المسبَّقة لكلّ ما سيحدث، لأنه هو الذي يخلق العالَم ويعمل كلّ شــيء في العالَم، وهو الذي يهب الإنسان معرفةَ كلّ الأشياء، ومعرفةً مطابِقة، بلا مســافة ولا اختلاف، ومعرفة دون أيّ شــغل، دون أيّ عمل أو مخاطرة: هذه المعرفة التي كانــت لآدم، كما يقول مالبرانش، قبــل الخطيئة الأصليّة، هذه المعرفة الشــفّافة العائدة إلى ما قَبل إقدام آدم وحوّاء على معرفة اختلاف الخير والشــرّ (المتماثلة مع الحياة الجنســيّة)، هذا الفعل الذي رمّى بالبشريّة فــي عواقب الخطيئة: العمل، الألم، إلخ، بما فيه الشــغل للتوصُّل إلى معرفة الأشــياء، التي باتت عندئذٍ كثيفة ومعتمة، كما لو أنّها خارج متناوَل البشر. بذا

يتكشّف لنا مرّة أخرى أنّ الفلسفة، منذ لحظة تَدَخُّل تَصَوُّر غائيّ (تَصوُّر يقول بأنّ أشـياء العالَم، وناسـه، ومواضيعهم وأعمالهم، منذ الأزل، مُسيَّرة لغاية، ومُوجَّهة نحو غاية Télos)، لا تنقلب إلى جانب المثاليّة، وحَسْب، بل وتخضع للدِين البسيط أيضاً.

تَوَجَّبَ انتظار المادّيّة الماركسـيّة للتوصُّل إلى تَصوُّر متتابع في انسجام، ولا يصبّ لا في تجريد الاختلاف (سپينوزا)، ولا في غائيّة شُـغلِ الديالكتيك (هيغل). ففي المدخل إلى **نقد الاقتصاد السياسي**، في الفصل المكرَّس لمنهج الاقتصاد السياسـي[1]، ترك لنا ماركس ما يتيح أن يعاد به صوغ الجوهري من أطروحاته حول الواقع المتنكِّر في نظريّة المعرفة الخاصّة بالفلاسفة المثاليّين.

إنّه يبدأ مسـتبعِداً (بمجرَّد صمته) كلّ سـؤال يتعلّق بالأحقّيّة في اعتماد نظريّة المعرفة المثاليّـة كنظريّة معرفة. تماماً مثلما لاحَـظَ سپينوزا، دون أيّ تعليـق، أنّ: «لدينا فكرة صحيحـة» (فكرة الرياضيّـات)، وكتب باقتضاب: "homo cogitat[2]" (الإنسان يفكِّر، في تمايز نهائي من ديكارت: «أنا أفكِّر، إذاً، أنا موجود[3]»، دون أن يَخلُص سپينوزا إلى أيّ اسـتنتاج من واقع أنّ الإنسان يفكّـر). وتماماً مثلما تكلّم كانط، في ما خصّه، على «واقع العقل[4]»، ملخِّصاً مجمل تأمّله النقدي، ينطلـق ماركس من **واقع** وجود معارف، بعضها عِلميّة، وبعضهـا الآخَر لا. فالانطلاق على هذا النحو من الواقع الفعلي(عند سپينوزا كما عند ماركس) يقتضي بالطبع رَفْضَ مسألة الأحقّيّة (ماذا في وِسع الإنسان،

---

(١) «مدخل إلى الغروندريسّـه (المسـمّاة بِـ[نَصّ] ١٨٥٧)»، في «**مسـاهمة في نقد الاقتصاد السياسي...**" لماركس:
Contribution à la critique de l'économie politique..., Paris, Éditions sociales, coll. « Geme », 2014, p. 47-55.

(٢) سپينوزا، **الأخلاق**، م س، الكتاب II، ص ٩٥.

(٣) ديكارت، **خطاب في المنهج**، م س، القسم الرابع، ص ٦٠٥؛ **التأمّلات الميتافيزيقية**، م س، «التأمّل الثاني»، ص ٤١٤ *sq*؛ كذلك الرسالة إلى رينيري، الشهر الرابع أو الخامس ١٦٣٨، في : **الأعمال الفلسفية**، الجزء II، م س، ص ٥٣.

(٤) إ. كانط، **نقد العقل العملي**، م س، الجزء الأوّل، الكتاب الأوّل، الفصل الأول، ص ٣٠-٣١ ("Factum der Vernunft").

نظـــراً إلى ما لديه من ملِكات، أن يعرف؟)، رَفْضَ فكرة وجوب أن تُطرح على واقع المعرفة (اللاعلميّة ثمّ العلميّة) مســألة صكوك شــرعيّته، مَثَلاً، مســألة معرفــة ما إذا كانت من المعارف العلميّة أم لا، علومٌ مِثْل عِلم ما وراء الطبيعة، وعلم النفس العقلاني (الذي يستقرئ خصائص الذات الإنساني مِن ملِكته في التفكيــر ومن حرّيّته)، وعِلم اللاهوت العقلاني (الذي يســتقرئ ملِكات الله ومراميه من كماله)، وعِلم الكون العقلاني (الذي يســتقرئ خصائص العالَم من وحدته)، ومســألة معرفة أيّة معارف عِلميّة (فــي الكيمياء مَثَلاً أو في علم النفس) في وِسْع الإنسان أن يَدَّعي القدرة على التوصّل إليها يوماً، إلخ. ينبغي ألّا نخفي أن في ذلك فكرةً شــديدة العُسْــر، الفكرة التي تؤول إلى الاعتراف بأولويّة الواقع وبالخاصّيّة المشــتقّة من الأحقّيّة، والتــي، بالتالي، في الكلام على الواقع، **تنفي إمكانيّة طرح مســألة حقوقيّة مسبّقة**، حتّى لو كانت تُعنى بالحقيقة.

على هذه القاعدة من السلبيّة، لكن ببالغ الإيجابيّة، تتطوّر النظريّة المادّيّة الماركسيّة. لكنّ ماركس لا يكتفي بهذا الطرح. إنّه يُلحِق به طرحاً ثانياً في غاية الأهمّيّة: **أوّليّة الممارســة على النظريّة**. نستشفّ من ذلك ما يمكن للطرح أن يعني. ذلك أنّ مقولات الأوّلية، والنظريّة، والممارسة، تبدو، في مقاربةٍ أولى، واضحة. لكنّنا نكتشــف، مع الدخول في التفاصيل، تركيباً غاية في التشابك، يعلّمنا كيف يَعْمَــل طرحٌ ما. قد يكون الشــكل الأوّل لعمله أنّه يعمل كطرحٍ ـ مضادّ: الطَرْح المادّيّ حول أوّليّة الممارســة علــى النظريّة في تعارض مع الطرح المثالي حول أوّليّة النظريّة على الممارســة، مطلِقاً عليها حُكمَه المُبرَم بالبطلان. لكنّنا، على هذا المســتوى من التجريد، لا نحقّق الكثير من التقدُّم. ذلك أنّ المقولات يمكن أن تكون مغرِقة في الالتباس، بمَيْلها إلى هذه الوِجهة أو تلك، وحَمْلها هذا المعنى أو ذاك. ما هي النظريّة؟ ما هي الممارسة؟ يجب بَذْل جهد غير محدود في التعريف لإعطاء هذه المقولات معنىً، وفي سلسلة غير محدودة من الطروح لاســتنفاد معنى الطرح العامّ: أوّليّة الممارســة على

النظريّة (يستحيل استنفاده، بالنظر إلى أنّ تَعدُّد الحالات يربو على كلّ تعريف). فالحدّ الفاصل الذي رسمه ماركس بين المثاليّة (أوّليّة النظريّة على الممارسة) والمادّيّة (أوّليّة الممارسة على النظريّة) ليس خطّاً تمّ ترسيمه وانتهى الأمر، بقدْر كونه بالأحرى **التطلّب، المتجدِّد بلا انقطاع، بأن يُعاوَد ترسيم هذا الحدّ الفاصل بمناسبة كلّ حالة نظريّة أو ملموسة**، سواء أكان الأمر يتعلّق، كما هنا، بنظريّة المعرفة، أم كان يتعلَّق، كما في مكان آخر، بنظريّة الممارسة السياسيّة.

إنّ أوّليّة الممارسة على النظريّة في «نظريّة المعرفة» (أو على الأصحّ في ما يقوم مقامها عند ماركس) إنّما تعني، في حُكم أوّل، **أوّليّة المعرفة العمليّة على المعرفة النظريّة**: وهذا، في الوقت نفسه، بالمعنى التاريخي (بدأ البشر بالمعرفة العمليّة أوّلاً، ولا أحد يمكنه أن يقول بعكس ذلك)، وبالمعنى المنطقيّ أو النظريّ (كلّ مرّة، حتّى عندما تكون المعرفة العلميّة، إذاً، النظريّة، في الميزان، تكون المعرفة العمليّة هي المحدِّدة في الحُكم الأخير، ومن وراء المعرفة العمليّة، تكون ممارسة الإنتاج والعلاقات الاجتماعيّة، إذاً، الصراع الطبقي في المجتمعات الطبقيّة، هي المحدِّدة في الحُكم الأخير). وهذا ينسحب طبعاً على كامل نظريّة اجتماعيّة وتاريخيّة لهذا التحديد، تُخلِّصنا جذريّاً من التعارض ومن المجابهة في العزلة بين طرفَي المعادلة (ذ = م) = ح، على كامل نظريّة لتَطوُّر القوى المنتِجة في ظلّ علاقاتِ الإنتاج، ولتأثيراتها المتضافرة في مجال الاكتشاف العِلمي. هنا كذلك تأتي شهادة التاريخ لصالح النظريّة المادّيّة الماركسيّة، إذ إنّ الاكتشافات العِلميّة الكبرى كانت دائماً، كما رأينا، على علاقة وثيقة مع تطوُّر الطبقات الاجتماعيّة، وفي المقام الأوّل مع تطوّر البرجوازيّة، إلى درجة أنّ العديد من الاكتشافات العلميّة جاءت نتيجة فصول من الصراع الطبقي بين البرجوازيّة والبروليتاريا.

وهكذا، عندما يصرّح لينين: أنّ المعارف كلَّها أصْلُها **الحواس**[1]، يكون ضمن الخطّ القويم الذي اختطّه ماركس. ربّما أمكن أن يؤخذ عليه فقط كونه

(١) لينين، **المادّيّة ومذهب النقد التجريبي**، م س، ص ١٤٩-١٥٠.

متراجعاً بعض الشـــيء عن «موضوعات حول فيورباخ»، التي لم تتكلّم على الحواس، بل على «النشاط العملي المحسوس[1]» الإنساني، ذلك أنّ الحواس لا تكون ناكفة إلّا في حالات قصوى وفـــي التجريد، وهي تتدخّل بالفعل في «كلّيّة» ممارسة محسوسة تُوَجِّهها وتقودها، لا وَفْق مجرّد حاجات لأفراد من البشـــر، بل وَفْق «مصالح» الجماعة الاجتماعيّـــة البدائيّة، الحريصة (دون أن تَعلَم) على الحفاظ على توازنٍ مُؤاتٍ مع الطبيعة التي تستمِدّ منها أَوَدَها. لكن هنا أيضاً، يتوقّف كلّ شـــيء على تحليل هذه الشـــروط المادّيّة والاجتماعيّة، وبالتالي على العِلم المسمّى مادّيّة تاريخيّة.

الوقت الثاني للمعرفة هو وقت «المفهوم» (لينين) أو **النظريّة** (ماركس)، وتدريجيّـــاً (إذْ توجد نظريّات ما ـ قبل ـ علميّـــة أو لا ـ علميّة) وقت النظريّة العلميّة. وتلاحظ النظريّة الماركســـيّة أنّ بين هذين المستويَين توجد «نقلة»، «قفـــزة نوعيّة»، تُمثِّل أحد الطروحات الديالكتيكيّـــة لهذه النظريّة. وهكذا يتمّ العبور، كما لاحظ الفلاسفة (حتّى المثاليّون)، من مستوى المعاينة والحساب التجريبيَّين، إلى مستوى النظريّة التجريديّة اللازمة. على هذا المستوى الأخير لا يُعـــرَف الموضوع عن طريق معاينة تغيّراتـــه التجريبيّة، بل عن طريق معرفة «جوهر» هذا الموضـــوع (حقيقته الأكثـــر عمقاً، مُدرَكةً كمخفيّـــة وداخليّة، حميميّة، لكونها مكتشَـــفة لاحقـــاً)، وتعطى هذه المعرفة علـــى أنّها «معطى مســـبّقاً» (لتقرَّ عين كانط)، إذ إنّها تبدو سابقة بالنسبة إلى نتائجها. بالفعل، لم يَعُدِ الإنسان يمضي إلى لقاء الطبيعة مثلما يمضي إلى لقاء شخص لا معرفة له به. إنّه يمضي إلى لقاء الطبيعة كما يمضي لملاقاة شـــخص ســـبق له أن عرفه، ولديه عنه مسبّقاً ما يكفي من الفِكَر كي يطرح عليه أسئلة، كي «يختبره» بأسئلته

---

(١) كارل ماركس، «موضوعات حول فيورباخ»، الموضوعة الخامسة: «فيورباخ [...] لا يُدرك الإحساس كنشاط إنساني محسوس عملي»:

K. Marx, F. Engels et J. Weydemeyer, *L'Idéologie allemande, premier et deuxième chapitres,* bilingue, Paris, Éditions sociales, coll. « Geme/Les poches », 2014, p. 461.

(كانط[١]). كان ذلك منهج غاليلاي، الذي أشاد كانط به. كان ديكارت[٢] يأخذ على غاليـلاي مُضِيَّه لملاقاة الطبيعة دون أن يكون لديـه عنها فِكَراً على قدْر كافٍ من التماسـك: إذ إنّه كان يكوّن عنها فكـرة مختلفة هي فكرة الـ«رواية» التـي لامَه لايبنتز عليها. على العكس، عمد كانـط[٣] إلى تهنئة غاليلاي على امتلاكه أفكاراً جيّدة حول الطبيعة، وعلى كونه يطرح عليها أسـئلة مسـتمدَّة من تلـك الأفكار الجيّدة كي يختبرها. وهذا شـأن كلّ عِلم: هو ليس بعِلم ما لم يتوصّل (حتّى في ما خصّ الرياضيّـات، رأينا لماذا، أو الفيزياء) أن يجعل من نفسـه **نظريّة لموضوعه**، ينطلق منها ليطرح أسئلة على موضوعه، ليعرف إن كانت ستُؤَكَّد أم ستُدحض: هذا ما يسـمّى ممارسة **الاختبار** الذي يتّصِف بالشـموليّة في العلوم التي نعـرف، على رغم ما يقوله عنه بعض الفلاسـفة المثاليّين الذين يهمّهم أن يستثنوا منه كِلا مجالَي الريّاضيّات والعلوم الإنسانيّة (الأوّل، باعتباره فوق االعلوم، والثاني، باعتباره دونها).

هل هناك إذاً، مستوى ثالث؟ سيجيب الفلاسفة المثاليّون بنعم: الفلسفة. لكن ما نعرفه عن ذلـك يكفي لرفض هذه الإجابة، وللقـول إنّها خديعة. ثمّ إنّ الفلسـفة ليسـت فوق العلوم (ولا حتّى دونها) لأنّها ليسـت بمعرفة، بل شـكل شـموليّ من تَدخُّل ـ بِلا ـ تَدخُّل، يمارس تأثيراته في المجالات كافّة ، في العلوم طبعاً، لكن كذلك في الإيديولوجيات والممارسات، وفي مجمل النشاط الإنساني. سنرى كيف حين يحين الوقت.

---

(١) كانط، **نقد العقل الخالص**، م س، مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٧: «ينبغي على العقل [...] أن يُجبِر الطبيعة على الإجابة عن أسئلته [...].»

(٢) ديكارت، رسـالة إلى م. مِرْسِـن مؤرّخة في ١١ تشـرين الأول/ أوكتوبر ١٦٣٨، **الأعمال الفلسـفية**، ج II، م س، ص ٩١.: «[...] يقوم دوماً بالاسـتطراد ولا يتوقف أبداً لاستكمال تفسـير نقطة ما تماماً؛ وهذا يبيّن أنّه لم يعالج هذه النقاط أبداً بالترتيب، وأنّه، دون أن يكون قد أخذ في الاعتبار العلل الأولى للطبيعة، اكتفى بالبحث عن أسباب بعض النتائج الفريدة، والتي أقامها على هذا النحو بلا أساس.»

(٣) كانط، **نقد العقل الخالص**، م س، مقدّمة الطبعة الثانيّة، ص ١٧: «عندما قام غاليليه بدحرجة كرياته على سطحٍ منحنٍ بدرجة من التسارع تعود إلى الجاذبيّة محدَّدة وفق إرادته [...] كان ذلك كشفاً مضيئاً للفيزيائيّين كافة».

لكــن ما دمنا فــي صدد الــكلام على المعرفــة، ما هو مصيــر معادلتنا (ذ=م) =ح؟ إنّهــا تختفي ولا تختفي: إنّها تتحــوّل في اتّجاه غير متوقَّع أبداً. إذْ ليس من المطلوب، في التصوُّر المادّي الماركسي، نفي وجود اختلاف بين الموضــوع ومعرفته. إنّما مطلوبٌ التفكّر على نحو مختلف في المصطلحات كافَّة وفي العلاقة بينها. من الواضح أوّلاً أنّ الذات ليس ذاتاً نفســانياً. فالفرد، عندما يحقِّق اكتشــافاً عِلميّاً، لا يعمل باسمه الشخصي، ولا باستعمال أدواته الشــخصيّة. ليس هو بالضرورة مَن طرح المســألة (العلميّة)، إذ إنّ المســألة تكون في أغلب الأحيان مطروحة منذ زمن (مرض الســرطان، مثلاً). ولا هو مَن عرّف شروط المسألة، بل كلُّ الشُــغل السابق للباحثين الذين سبقوه. ولا هو مَن وضع النظريّة العلميّة التي كان هذا السؤال أو ذاك قد طُرِح على الطبيعة انطلاقاً منها، بل سابقوه. أمّا فيما خصّ وسائل البحث (المختبرات، الأدوات، القواعد الرياضيّة)، فكذلك ليس هو صاحبها. وحتّى إذا كان قد اخترع نظريّة أو أدوات لحلول جديدة، فهو مَديون بها، حتّى لو أنّه لم يَعلَم بعد،، للنظريّات الســابقة التي كان قد ثَبَتَ قصورُها، كما للأسئلة الفلســفيّة أو الإيديولوجيّة المعلَّقة في تلــك الأجواء - إذا لم يكن لـ«الطلب» الاقتصادي. ليس الباحث الذي «يجد» معرفة جديدة ســوى حلقة في سلسلة لا بداية لها ولا نهاية، ليس ســوى هنيهة من ســيرورة لا بداية لها ولا نهاية، سوى عامل، نَشِط ولا شكّ، لكن في «ســيرورة بِلا ذات ولا غاية» تُحيل في الحُكم الأخير إلى ســيرورة تطوّر المجتمع. فالذات، بالتالي، يختفي، متخَلِّياً عن مكانه لعامل في سيرورة بلا ذات ولا غاية. هوذا شــرط النزول عند التطلّب الذي يُبدي المثاليّون إزاءه حساسيّتهم الشديدة في حال أرادوا إنقاذ موضوعيّة المعرفة العِلميّة وكونيّتها، وعدم الوقوع في ما يســمّونه «المذهب النفســاني» (تَصوُّر يقول بأنّ الذاتيّة الفرديّة، أو النفسيّة، أو التاريخيّة هي السند لصالحيّة المعارف العلميّة).

لكن، ما مصير الموضوع؟ إنّه واقــع، إنّه «باقٍ خارج الذات من قبل كما من بعد» سيرورة المعرفة، أي العمل البحثي (ماركس). يقول ماركس شارحاً:

عندما تكون العلاقة مع الموضوع محض «تأمّليّة» (معرفيّة خالصة)، عندما لا يتعلّق الأمر، في سيرورة المعرفة، بتعديل الموضوع أو بتحويله، يبقى الموضوع طبعاً هو هو، «قبل كما بعد» سيرورة المعرفة خارج هذه السيروة[1]. تُعبِّر هذه التأكيدات عن طرحٍ ماديّ أساسي: وجود الموضوع (أو الكائن) خارج المعرفة (أو الفِكْر).

ثمّ إنّ من الحصافة التركيز على هذه الحالة القصوى التي تخصّ معرفةً «محض تأمّليّة»، إذ إنّ من يستطيع الأكثر يستطيع الأقلّ، وهذا سيُنوِّرنا بشأن حالة ليست المعرفة فيها «محض تأمّليّة»، بل «عمليّة». ماذا يجري، إذاً، في حالة معرفة «محض تأمّليّة»، حيث يفضل الموضوع، صحيحاً، خارج الذات وخارج سيرورة المعرفة، «من قبلُ كما من بعدُ»؟ إذ إنّ هناك شيء ما يجري، في نهاية الأمر، هذا الشيء الذي يسمّى البحث العلمي، الشغل العلمي، الممارسة العلميّة. ماذا يجري؟ **إزدواج في الموضوع**. فالعالِم الذي يريد معرفة الموضوع لا يشتغل عليه مباشرةً، لأنّه بالشغل عليه يمكن أن يغيّره. إنّه يشتغل على شيء آخَر: على تصوّره الموقّت للموضوع. موقّت: لأنّه إن أراد معرفة الموضوع، سيغيِّر تصوُّرَه له. لن يبقى التصوُّر على ما كان، إنّه سيتغيّر. وهل العالِم يشتغل؟ بلى، إذ إنّــه يُطَبِّق على التصوّر كما على مادّة أوّليّة (أسميته منذ فترة **عموميّات** *I*[2]) وسائل الإنتاج النظريّة، الأدوات النظريّة التي تضعها في متناوله النظريّة الموقّتة التي كوّنها لنفسه عن موضوعه (أسميتُ هذه النظريّة **عموميّات** *II*). وليس لكلّ هذا الشغل، لهذه «الممارسة النظريّة» سوى غاية واحدة: معرفة خاصّيّة جديدة للموضوع (أسميتُ معرفة الجديد هذه **عموميّات** *III*).

عَمَدْتُ في هذه الحالات كافّة إلى استخدام مصطلح «عموميّات»

---

(١) ماركس، مدخل إلى الغروندريسّه...، م س، ص ٤٩: «الواقع يبقى مِن بَعْدُ كما مِن قَبْلُ في استقلاليّته خارج الرأس؛ وهذا طالما تَصرَّف الرأس على نحوٍ تأمّليّ، نظريّ.»

(٢) ألتوسّير، من أجل ماركس:
L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996 (1965), p. 186 *sq.*

قصداً: كي أبيِّن جيّداً أنّ العالِم لم يكن أبداً، على الإطلاق، على صلة مباشـرة بالموضـوع إيّاه، فـي فرادته الخاصّة، غيـر القابلة للالتباس فـي أمرها، بل بعموميّات مختلطة على هذا الدرجة أو تلك من التجريد، قِسـم منها عِلميّ، والقسـم الآخَر غير عِلميّ، إيديولوجيّ أو عمليّ، ولا تدلّ على الموضوع إلّا عبر عموميّتها المجرّدة، إذْ يقتصر الشـغل العلميّ، وفق ماركس نفسـه، على الذهاب ليس من «الملمـوس» (هذا الموضوع إيّاه المزعـوم) نحو المجرّد (معرفته)، بل مـن المجرّد (هـذه العموميّات) نحو الملمـوس (الموضوع ومعرفته). ولمّا كانت هذه السـيرورةُ سـيرورةً لا نهاية لها، سنبقى دائماً في مجال العموميّات دون التوصُّل إلى فرادة الموضوع الملموسة: لذا تراءى لي أنّ في إمكاني كذلك أن أتكلّم على **عموميّات** *III* للدلالة على هذا الملموس المؤقّت المتمثِّل بالمعرفة التي تنتجها هذه السيرورة.

لكن في هذه الحالة، كان لا بدّ من اسـتنتاج منطقيّ من هذه المقدِّمات، والاعتراف بالإختـلاف، أي بوجود موضوعَين، على أنّ الأوّل هو **الموضوع الحقيقي** الذي كان الأمـر يتعلّق بمعرفته، وكان الثاني تصـوُّراً مُركَّباً وموقّتاً لهذا الموضوع إيّاه، الذي يشتغل العالِم عليه (إذ إنّه لا يشتغل على الموضوع الحقيقي). وقد أسـميتُ هذا الموضوع الثاني، اسـتنادا إلـى سپينوزا، الذي رأى كلّ ذلـك بثاقب نظره، **موضوع المعرفـة**. كان لدينا بالتالي موضوعان: الموضـوع الحقيقي، الذي لا يتغيّر، وموضوع المعرفة، الذي يَشـتغِل العالِم عليه، وبالتالي المتغيِّر، والمتغيّر لبلوغ معرفة الموضوع الحقيقي. كان سپينوزا قد قال كلّ هذا، وربّمـا كان ماركس قد عرف ذلك (لكن لا أهمّية لهذا: نَعْلَم أنّ ماركس كان لديه، ابتداءً من سنة ١٨٤٠، دفتر ملاحظات حول سپينوزا[1]).

---

(١) مقتطفات من سپينوزا باللاتينيّة:

"Exzerpte aus Benedictus de Spinoza, Opera, ed. Paulus", *Marx-Engels Gesamyausgabe*, IV, I : *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlin, Dietz, 1976, S. 233-276;

مقتطفات مترجمة إلى الألمانيّة: =

كان سبينوزا يقول: الكلب، كوكبة النجوم المتلألئة، شيء، والكلب الحقيقي، الذي لا يتلألأ، شيء آخَر؛ مفهوم الكلب شيء، والكلب الذي ينبح شيء آخَر[1]. مفهوم الكلب لا ينبح. الدائرة شيء، ومفهوم الدائرة شيء آخَر، إلخ. فهو كان إذاً، يميِّز الموضوع الحقيقي (ألـideat في اصطلاحه) من موضوع المعرفة (فكرة هذه الفكرة أو مفهومها). ونعلم أنّه لم يكن يقيم بين هذين الموضوعَين علاقة تطابق أو انعكاس، بل علاقة موازاة، التي تقدِّم حلاً دقيقاً وأكثر صواباً. ويذهب ماركس أبعد من ذلك. إنّه لا يكتفي بإلغاء فكرة الموضوع لصالح فكرة السيرورة، التي لا يكون الموضوع أبداً إلّا هنيهة منها، حلقة في سلسلة. بل يلغي كذلك ما سبق أن لاحظه من اختلاف بين الموضوعَين، هناك، في نظره، تماثل فوريّ، لكن في سيرورة المعرفة، بين موضوع المعرفة والموضوع الحقيقي. عندما نعرف شيئاً ما، تكون معرفة هذا الشيء هي الشيء نفسه وقد بات معروفاً. بهذا المعنى ينبغي فهم استعمال ماركس تعبير «مقولة اقتصاديّة» في الرأسمال، عندما يتكلّم على المقولات الاقتصاديّة التي اكتشفها اقتصاديّو الاقتصاد السياسي الكلاسّيكي. فالمقولة هي في الوقت نفسه مفهوم يخصّ واقعاً (الرأسمال، الأجر، القيمة الزائدة، البضاعة، النقد) والشيء نفسه. هكذا تستند مادّيّة ماركس، في «نظريّة المعرفة» المزعومة، إلى مذهب وحدة الوجود، لا يوجد إلّا واقع واحد، إلّا سيرورة

= "Spinoza's Theologisch-politischer Tractat", "Spinosa's Briefe", *eb. Apparat,* S. 777-818.

أنظر كذلك بالفرنسيّة، أ. ماثيرون، «مقالة في اللاهوت وفي السياسة كما رآها ماركس الشاب»، وم. روبل، «ماركس ملاقياً سبينوزا»:

A. Matheron, "Le Traité théologico-politique vu par le jeune Marx », *Cahier Spinpza,* I, 1977, p. 159-212 ; et M. Rubel, « Marx à la rencontre de Spinoza », ibidem, p. 7-28.

(١) تنويع ألتوسّيريّ على المثل السبينوزيّ. أنظر: سبينوزا، **مقالة في إصلاح الإدراك**، م س، § ٣٣، ص ٨٤-٨٥: "[...] الدائرة شيء، وفكرة الدائرة شيء آخَر. بالفعل، فكرة الدائرة ليست شيئاً له محيط ومركز مثل الدائرة [...]". كذلك: **الأخلاق**، م س، الكتاب الأوّل، ص ٤٨.

واحدة، هي، في الوقت نفسه، واقع ومعرفة، ولا شيء آخَر، وكلّ ثنائيّة تكون مثاليّة.

وأعيد التذكير بأنّ الأمر يتعلّق بطرح فلسفي، لا يقدِّم أيّ معرفة، غير أنّ غايته توجيه الممارسة. وإلّا تعذَّر فهم كون ماركس يعترف بوجود موضوعَين وفي الوقت نفسه يُبطِل هذا الاعتراف. لكنّ ماركس، في الحقيقة، شأنه كما في كلّ طرحٍ، لا يطرح ذلك إلّا لمواجهة الطروح المثاليّة التي يحاربها. إنّه يعتنق حججاً معيّنة تخصّ تلك الطروح، لكن لكي يعيد توجيهها ضدّ أصحابها: إنّه، مِثل لينين، «يلوي العصا في الاتّجاه المعاكس[1]» كي يقوِّمها.

لكن، قد يقال، ألن يكون الأمر مختلفاً، في حال أخذنا، في مَثَلِنا، بدل معرفة «محض تأمّليّة»، معرفة عمليّة، تُحوِّل الموضوع فيما هي تتعرّفه، أو كي تتعرَّفه؟ أليست هذه الحالة الأخيرة شموليّة، نظراً إلى أنّ كلّ عِلم، لكونه اختباريّاً، يُخضِع موضوعَه، بالمعنى الحقيقي للكلمة، لـ«التعذيب» (كانط) من قِبَل التجهيز الاختباري[2]. هل إنّنا لا نشهد أبداً، في المواضيع التي نزعم معرفتها، إلّا نتائج هذه التحوّلات الموجَّهة؟ هذا الاعتراض لا يصمد طويلاً، إذ إنّنا قد استبَقْناه، في مفهوم **السيرورة**، بتهيئة كلّ المجال اللازم لدحضه. ففي حالة معرفة تُحَوِّل موضوعها، يذهب اهتمامنا دائما، على رغم المَظاهر، إلى التمييز نفسه بين الموضوع الحقيقي وموضوع المعرفة. فالاختلاف الوحيد بينهما يكمن في أنّ طبيعة العموميّات I والعموميّات III تتغيّر، لكن تِبْعاً للتغيّرات التي تصيب العموميّات II. أمّا بالنسبة إلى الموضوع الحقيقي، فهو يتغيّر، إن تَغَيَّر، تِبعاً لفعل العموميّات II (النظريّة وأدواتها)، التي، بقابليّتها

---

(1) «مقدّمة مجموعة في إثني عشر عاماً» (١٩٠٧)، في: ف. إ. لينين، **الأعمال الكاملة**، المجلد XIII. راجع: "الدفاع عن أطروحة أميان"، م س، ص ١٣٣-١٣٥. وديكارت، «ردود على الاعتراضات الخامسة»، **الأعمال الفلسفية**، II، م س، ص ٧٩٠.

(2) كانط، **نقد العقل الخالص**، م س، مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٧: «يجب على العقل إذاً، أن يمثل أمام الطبيعة كي تثقّفه، هذا صحيح، لكن ليس على غرار تلميذ يقول طوعاً كلّ ما يرضي المعلّم، بل، على العكس، كقاضٍ في الممارسة يُجبِر الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم.»

للقيـاس الدقيق، يمكن أن تَدْخُل في الحسـبان عند تقدير نسـبة الاختلاف، التي، بالتالي، لا يلحق بها تغيير يُذكَر. فاعتبار الحالة مختلفة جذريّاً يتطلّب أن يكون الموضوع الحقيقي، وكذلك التحوّل الذي تُلحِقه به النظريّة كما أدواتها (عموميّـات II) غير معروفَين وغير قابلَين أن يُعرَفا إطلاقاً، وهذا غير معقول، ويلقي بنا بعيداً عن العِلم، في الإيمانيّة المطلقة بالموضوع. ففرضية معرفة لا تكون «محض تأمّليّة» لا تغيّر بالتالي شـيئاً على الإطلاق، في المضمون، ممّا تعلّمناه من المَثَل السـابق. إنّنا، في كالحالات كافّة، نواجه سـيرورة، يتدخّل فيها كذلك هذا الفاعل المتخصّص في تقسـيم العمل الاجتماعي والذهني، ألا وهـو الباحث، لكنّها سـيرورة بلا ذات ولا غاية، بـلا ذات ولا موضوع، وتكون المعرفة فيها، مع اِفتراض أنّ الفاعل يقوم بشُـغْل حقيقي، متماثلة مع موضوعها.

والحقيقة، عندما كان ماركس يستحضر حالة معرفة «محض تأمّليّة»، كان يدور في خَلَده بالتأكيد شـيء آخَر يختلف تمـام الاختلاف عن محاججات فلاسـفة العلم المثاليّين، الذين يسـتحضرون تَحوُّل الموضوع في الاختبار، هذا التحوّل الذي لا يُقَدِّم أبداً للإدراك الحسّـي إلّا الاختبار على الموضوع، وليس الموضوع نفسـه. ذلك أنّ كلّ هذا الدفاع عن المثاليّة لم يكن له سوى هدف وحيد: إظهار أنّ الـذات، أقلّه، لا يتغيّر، بما أنّه يظلّ ذلك الذي يُحدِث تغيّرات الموضوع ويسجِّلها، وبما أنّه لا يتعرّف أبداً إلّا فِعلَه الخاصّ، بمناسبة قيامه بتحويل موضوع ما، رامياً إلى معرفته. رأينا أيّة صوفيّة تدعم هذا التفكير. لكن كانت تـدور في خَلَد ماركس فكرة أخرى تختلف تمام الاختلاف، فكرة عن معرفة غير «محض تأمّليّة»، عن معرفة غايتها تحويل موضوعها، وشـأنها تأمين التحوّل. من الواضح هنا أنّه يُلمّح إلى معرفة من شأنها إتاحة الممارسة الثوريّة. هذا ما قاله منذ «موضوعات حول فيورباخ: المتغيِّر في هذه الممارسة ليس الموضوع وحَسْـب، بل كذلـك «الذات» (الفاعل) القائـم بتحويله[1].

(١) كارل ماركس، «موضوعات حول فيورباخ»، م س، الموضوعة الثالثة، ص ٤٦١: «لا يمكن=

تنتهي هنا بَرّانيّة الفاعل بالنسبة إلى الموضوع وإلى تحوّلاته الـ«محض تأمّليّة» (العِلميّة بمعنى اختباريّة علوم الطبيعة). ويصبح الفاعل أحد مكوِّنات التجهيز الاختباري. ولا تعود المعرفة ممكنة إلّا إذا أُخِذ في الحسبان تضافر المكوّنات كافّة، وبالتالي فعل الفاعل وتَحوُّلَه، في تحويل الموضوع. وهذا يعني، نظريّاً، الاعتـراف بطبيعة المجتمـع التنازعيّة، والموقع النظـري الطبقي المطلوب لمعرفة سيرورة الصراع الطبقي الجارية أصلاً، والتي تَحْكُم نظريّتَها الخاصّة.

هل نقول في هذه الحالة إنّ المعرفة لا تُغيّر شيئاً في موضوعها؟ لا؛ إنّها لا تُغيِّر شـيئاً في موضوعها. لكنّها تضيف شيئاً إلى ثقافة المجتمع: معرفةً أفضل لهذا الموضوع المحـدَّد والمحدِّد تِبْعاً لهذه المعرفة. لكـن لِنَرَ كيف تجري الأمور. إنّ هـذه المعرفة، التي تبدو متميّزة مـن موضوعها في مرحلة أولى، تعود فتدخله في مرحلة ثانية، وتتراكب فيه باعتبارها معرفتـ(ـــه)، باعتبارها خاصّيّتـــه، باعتبارها إحدى خصائصه. إنّ معرفــة خاصّيّةٍ لموضوع ما تصبح هكذا ما كانته دائماً: خاصّيّة لهذا الموضوع نفســه. الأمر الذي يستعيد على هــذا النحو التماثل الأبدي، الذي عكّره لوهلة ظاهر التمايز. ويُخطئ مَن يظنّ أنّ كلّ هذا يجري في الزمــن، مع ما قَبْلُ وما بَعْدُ. هناك بالطبع ما قبل وما بعد بالنســبة إلى الباحث، وإلّا لما كان لنا أن نفهم ولما كان له أن يفهم لماذا يلزمه كلّ هذا الشغل وكلّ هذا الوقت من إعمال الفكر. لكنّ لا شيء من هذا بالنسبة إلــى الموضوع. إنّه باقٍ خارج المعرفة، كتــب ماركس، «ما قبل كما ما بعد»، مالكاً كلّ خصائصه، معَ فارق أنّها ليســت مكتشــفة بعدُ كلَّها، لكنّ هذا آخِر همِّه. يكفيه أن ينتظر: لديه كلّ مستقبله وراءه. لم يكن ماركس يقول شيئاً آخَر، عندما كتب في مقطع مقتضَب وملغَّز من «**الرأسمال**»: في الواقع، كانت نظريّة القيمة، موجودة دائمــاً، بهذا القدر أو ذاك من وعــي[1] ذلك. وهذا صحيح،

= إدراك التطابق بين تغيّر الظروف والنشــاط الإنســاني أو التغيُّر الذاتــي، وفهم هذا التطابق عقلانياً، إلّا باعتباره ممارسة ثوريّة.»

(١) لم ترد هذه الإحالة في الطبعة الفرنسية إنما في الطبعة الإنكليزية من هذا الكتاب.

=K. Marx, *Capital Volume One*, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 35

يستطيع علماء الإتنيّات أن يشهدوا عليه: لقد عرف الناس كل شيء دائماً، سواء عن العالَم، وعن الطبيعة، وعن المجتمع، وخصوصاً، ربّما، عن الجنس، لكن مع هذا الفارق الضئيل بأنهم ربّما كانوا لا يعرفون أنّهم يعرفون. كان ديكارت، مثلاً، يعرف ذلك، وقد جَشَّم ربَّه شـديد العناء لجعله يخلق، بكثير من جُهد الإرادة، حقائقَ خالدة[1] كانت قد سـبقت إلى الوجـود دونه. وسپينوزا كان يعرف ذلك، بل وبلغ الأمر حدّ أنّه، كاختصاصيّ جيّد في الشؤون الاختباريّة، كتب يقول: «إنّنا نشـعر بكوننا خالدين ونختبره[2]». بل وكتب هذا في معرض كلامه على المعارف العلميّة. إنّنا في صحبة أناس طيّبين، يجدر بكم الاعتراف بذلك.

= (London: Lawrence and Wishart, 2010), pp. 97-98; Marx, *Capital Volume Three*, in *ibid.,* Volume 37, p. 176. Cf. L. Althusser and É. Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1970), p. 82 and Engels, 'Supplement to *Capital Volume Three*' in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 37, p. 887.

(١) ديكارت، «ردود على الاعتراضات السادسة»، م س، ص ٨٧٨.

(٢) سپينوزا، **الأخلاق**، م س، الكتاب الخامس، ص ٥١٦-٥١٧. «إنّنا نشعر ونعرف بالخبرة أنّنا خالدون»: (*sentimus, experimurque, nos æternos esse*).

XIII

مهما نكن قد رحنا بعيداً في التفكير حول الأسـئلة التي تطرحها الفلسفة في شـأن نظريّة المعرفـة، لا يمكننا تفويت ملاحظة كون هذه الأسـئلة كافّة قد طُرِحت اسـتناداً إلى ثنائيّ مقوليّ (ذات/ موضوع) لم يوضع بعد موضع المساءلة. ماذا إذاً، عن هذا الذات وهذا الموضوع، وبدايةً عن هذا الموضوع؟

أَدَعُ جانباً المعنى الخاصّ المعطى للموضوع، باعتباره ما يوحِّد معطيات الإدراك، أو ما يسمح بتَعرُّف حوادث الاختبار. وسأبحث عن المعنى الأعمق الكامن وراءه يُراوِده: الوجود. وأقترح الملاحظة التالية: ليس من المستغرَب اسـتكمال «غنوصيولوجيا» [عِلم العرفان] بـ»أُونْطولوجيا»[عِلم الوجود]، بل، وفق فلسفات معيّنة، إمكانيّة أن تَبلُغَ هذه بتلك حدّ الكمال. ما يبدو غريباً هو أن نرى هذا الطرح يعود إلى الرواج، بعد قرنين من الفلسـفة النقديّة، منذ كانط، اجتثّا عِلـمَ الوجود [الكينونة، الكائن،...(ت)] من الفلسـفة جَذريّاً. فهوسّـرل، مع أنّه ليـس ببعيد عنّا في الزمن، لا يَني يُترجَم إلى الفرنسـيّة بلا انقطـاع. يا لها من حكاية! كنّا نظنّ أنّ فلسـفة الوجود، عِلـم الكائن بما هو كائن، باتت مـن الماضي البعيد، من زمن أرسـطو والقدّيس توما: كان كبار كلاسّـيكيِّي القرن السابع عشـر، ديكارت ولايبنتز، مع تسـاندهما وفلسفة الوجود، قـد ألحقا بها منذئـذٍ كُلوماً. وكان كانط قد أجهـز عليها برصاصة الرحمة، في رفضه مقولة الوجود وفي نظريّته القائلة بالظاهرة. لكن، إذْ بتلك الفلسـفة تعود إلينا، وهي فوق ذلك تعود تحت شـكلين يرفضان الاعتراف المتبادل بينهما رفضاً باتّاً، شـكل هايدغر، وهو، للغرابة، سـليل هوسّـرل، الفيلسوف النقديّ، وشـكل التأويل الخاصّ بالفلاسفة السوڤياتيّين وأقرانهم المنتشـرين في العالَم حيثما وَجَدوا لأنفسهم موطئ قدم، وهو التأويل الذي يدّعـي، مع ما في ادعائه من خطل ظاهر، الأمانة لـ»الفلسـفة الماركسـيّة».

وســنرى ربّما في قســم لاحق الباعث على هذا التلاقي المثير للفضول، أو على سوء التفاهم الغامض هذا.

لِنَعُدِ الآن إلى المتطلّبات الفلسفيّة الخاصّة بفلسفة الوجود. يمكن صوغ المســألة الأساســيّة الخاصّة بفلســفة الوجود على النحو التالي: **لماذا يوجَد بالأحرى شــيء ما وليس لا شيء؟** ســيقال فوراً، وبحَقّ، إن هذا السؤال ليس فلسفيّاً حقّاً، بل هو سؤال دينيّ. مع ذلك، وقبل كون الفلسفة قد تخلّصت من الدِين حقّاً، لنَقُل مع كانط (وهل هي إذاً، متخلّصة منه تماماً؟ هناك شَــكّ في هذا)، إنّها لا تزال تُفكِّر في كنف الدِين، أو على الأصحّ هو الدين لا يزال يفكّر في كنفها، ويسيطر على فِكْرها. لذا كانت معتقدات الدين البارزة كلّها (للدين معتقداته كما أنّ للفلســفة طروحاتها): الله، خَلْق العالَم، التجسّد، الخلاص، الفداء، السماء، الجحيم، الشــرّ، الخطيئة الأصليّة، الفردوس المفقود، كمال الله الخالق وكلّيّة قدرته، مجده، وحتّى الملائكة وأســرار الدين المســيحي (الأفخارِسْتيّا [سِرّ القربان المقدّس]، إلخ: كان ديكارت نفسه يزعم أنّه اخترع فيزياء تتقبّــل فكرة تَحوُّل الماء إلى خمر[1]...)، هــذه المعتقدات كلّها تراود الفكر الفلســفيّ، تحت أشكال ليست من الفلسفة إلّا جزئيّاً. ومن بين الأسئلة الكبرى التي تتلقّاها الفلســفة من الدِين، نقع على الســؤال عينه: **لماذا يوجَد بالأحرى شــيء ما وليس لا شــيء؟** بالأحرى الوجود وليس العدم؟ وتروح فلسفة هذا الزمن تُفَكِّر، كما نرى لدى ديكارت، على أساس من هذا التعارض الأقصى: تَعارُض الوجود والعدم، باعتبار أنّ الإنســان يلزم الموقع الوســط، وفق ما يراه پاسكال أيضاً، وفي المحصّلة، إذا استثنينا سپينوزا، جميعُ فلاسفة هذا الزمن.

لماذا إذاً، يوجد بالأحرى شــيء ما وليس لا شيء؟ الفلسفة (كما الدِين) لا تُقدِّم، في حقيقة الأمر، جواباً عن هذا السؤال، بل تصاوير وتبريرات، تُبَيِّن،

(١) ديكارت، «ردود على الاعتراضات الرابعة»، **الأعمال الفلسفية**، المجلّد II، م س، ص ٦٩٩. أنظر كذلك الرسالة إلى مِرسِن، المؤرّخة في ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٦٤١، م ن، ص ٣١٤.

مدعَّمة بالأمثال، أنّ هناك فعلاً شيئاً ما يوجد وليس لا شيء، وبالتالي، الكائن يكون والعدم لا يكون، وهذا طبعـــاً تحصيل حاصل. لكنّنا بتنا على قدرٍ كافٍ من الاطّلاع على طابع تحصيل الحاصل في كلّ مسألة فلسفيّة، بحيث لم نعد نستغرب ذلك، حتّى عندما تكون الفلسفة قد أخذت تلك المسألة واستوعبتها عن معتقَد [دينيّ]. يبقى مع ذلك أنّ الناس أو الأطفال يطرحون أسئلة من هذا القبيل ويجيبون عنها. سؤال البحر مثلاً. كيف يحدث أنّ البحر، الذي تتساقط عليه كلّ امطار السماء، وتَصبّ فيه أنهار لا تُحصىَ، لا يفيض؟ ويجيبون: أوّلاً لأنّ في قعر البحر مساحات كبيرة من الرمل، وهي تمتصّ الكثير من الماء. ثمّ أنّ في البحر أســماكاً من كلّ الأحجام. وكما قــال سپينوزا، الكبيرة منها تأكل المتوسّــطة، التي تأكل الصغيرة[1]: وهذا ينبعث منه حجم كثير. أخيراً، البحر ممتلئ بحشد غير محدود من الأســماك، إيّاها، التي تتقدّم فاغرة أشداقها، ما يضطرّها إلى شرب كمّيّات هائلة من المياه. ولمّا كان الماء مالحاً، فهي عطشى على الدوام. ها لدينا سؤال جيّد وجواب جيّد. ونجزم، أنّ ليس في وِسع فلسفة عِلــم الوجود الإتيان بمِثلهما. فكلّ ما تســتطيع أن تقوله هو أنّ الكائن يكون، وأنّ الكائن يكون لأنّ الأمر كائــن على هذا النحو، وليس على نحو آخَر. إنّه الأمــر الواقع، في التزامه التام بالصمت. ويَخطُر لنا هيغل أمام الجبال: «هكذا هو الحال»، وكانط أمام ما كان يسمّيه بـ«Faktum» العقل (وجوده كواقع خام)، وكثيرون غيرهما من السهل أن نذكرهم، ابتداءً من أرسطو الذي يلاحظ: هكذا إذاً، الوجود يقال بمعانٍ عِدَّة[2]، ويعدِّدهــا ويقول: «الأمر على هذا النحو» - وإلى ما لا نهاية.

ليســت اســتعمالات الوجود المتاحة، ليس ما يمكن انتظــاره منها، ما

---

(١) سپينوزا، **المقالة اللاهوتية - السياسية**:
Traité théologico-politique, dans B. Spinoza, *Œuvres,* t. II, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 261.

(٢) أنظـر هنا، الصفحة٧٦، الهامش٢؛ كذلك: ألتوسّـير، **حول إعادة الإنتـاج**، " الإيديولوجيا وأجهزة..."، م س، ص ٢٩٢.

سيُنَوِّرُنا يوماً حول ما يُبرِّر كينونته. ذلك أنّ الوجود يصلح لكلّ الاستعمالات، مع أنّه لا يحوز إلّا على عدد أرسطيّ محدود من المعاني (مقولات اللغة). يمكن استعمال الوجود للاتّحاد معه في الاندماج أو الانخطاف الديني، أو حتّى في خَشْعَة التأمّل الفلسفي (هايدغر)، بل ويمكن العثور على الوجود، على غرار لاشُلْييه، في جذع زانة جميلة في غابة فُنتِنبلو التي تحوّلت منذئذٍ إلى مقصد للحجيج، أو كما فعل لوكييه في بحر بلدة پالاڤا، حيث راح يبحث عن الوجود، ولم يرجع، لكونه لا يُحسن السباحة، أو البحث عنه لدى أحد نجوم السينما، أو الغناء، أو الرياضة، أو في وجه امرأة معشوقة، أو في وجه طفل. لا يكون البحث عن الوجود في هذه الحالات، حتّى لو كان المرء [أو المرأة] القدّيس جان دُلاكروَا أو تيريزا قدّيسة أَڤيلا، إلّا من أجل استعادة النَفْس، أي الخلاص الذاتيّ. يمكن كذلك أن يستند الإنسان إلى الوجود في إعطاء حياته وِجهةً، أو في توجيه حياة الآخرين نحو غايات تَهُمُّه، وإذا شاءت المصادفة أن يكون قائد جيش، أو دِين، أو دولة أو حزب، أو الاثنين معاً، يمكن عندئذٍ التوصّل إلى نتائج جيّدة، رغم أنّ هناك، لتعبئة النفوس، وسائل أرقى بما لا يُحدّ، في سُلّم نجاعتها، من الوجود، هذه الأُلْهِيَّة التافهة.

حقيقة الأمر أنّ الفلسفة تَستعمِل الوجود، لكنّ استعمالها إيّاه يختلف اختلافاً تامّاً. فقولها إنّ «الأمر على هذا النحو» كأمرٍ واقع، وبالتالي كأمر لم يَعُد من المطلوب جَعْلُه يَقَع، هو قول يخدم الفلسفة كمحتوى وكأساس لتدعيم الكائنات المرئيّة كافَّة في هذا العالَم، فاقدة الحياة، والحيّة، والروحيّة، في وجودها وفي تَحدُّداتها الخاصّة. هكذا تكون خاصّيّة الوجود أنّ يؤسِّس الكينونةَ وتَحدُّدَها. إنّه نوع من إله، لكنّه لا يُقيم مع العالَم علاقةَ خَلْق، ولا بالتالي علاقةَ مسافة، بل علاقةَ حضور. الوجود هو الحضور، وقد بيّن درّيدا ذلك، حتّى في ما خصّ هايدغر مُصدِراً في حَقّه أحكاماً قاسية، وإن كان لا يهمله. الوجود، هو الكينونة ـ هنا، Dasein [في الوجود]، بالمعنى الذي قَصَدَه هيغل كما بالذي قصَده هايدغر، أقصُدُ بالمعنى الحَرْفيّ، ذلك

أنّ المعنى الفلسفي ليس نفسَه عند هذا وعند ذاك. فبسبب كون الوجود في الكينونة، حاضراً، هنا والآن، من الأزل إلى الأبد، توجَد كائنات ذات منتهى، موقّتة، زمنيّة، يسمّيها هايدغر بـ«المنوَجِدات» (مُمَيِّزاً بذلك الأُونطولوجيا كعِلم الوجود أو فلسفته، من الأُونطيك كعِلم الـ«منوجدات» أو فلسفتها)؛ وهكذا يدَّعي هايدغر مُحقّاً أنّه يستعيد، في الروحيّة وفي الحقيقة، كلَّ «تاريخ الفلسفة الغربيّة» معتبراً إيّاه كلَّه (بغير حقّ، سنرى ذلك) أسيرَ مقولات فلسفة الوجود التي أسّسها الإغريق، وقد برزت من بينهم قامة أفلاطون (إذ إنّ فلسفة الوجود هذه تظلّ هي هي، وهايدغر مُحقّ في البحث عنها لدى فلاسفة ما ـ قبل ـ سقراط، سابِقي أفلاطون). إذاً، نظراً إلى أنّ الوجود ماثل في الكون، كانت هناك كائنات («المنوَجدات») تُوجَد (أنتم، أنا، بقرة، عِلم معَيَّن، حَدَث تاريخيّ معَيّن، إلخ). ونظراً إلى كون الوجود ما هو (كلّي القدرة، شامل الوجود)، يكون كلّ كائنٍ مُنْوَجِدٍ محدَّداً كما هو، وله القدرة على تحديد كائنات أخرى. يتمّ كلّ شيء إذاً، في الوجود، لكن بالخضوع لـ«قانون الوجود»، الذي لا نزال لا نعرف ماذا يكون، عدا وظيفته التأسيسيّة المزدوجة هذه.

وإلى هذه الوظيفة المزدوجة تضاف وظيفة ثالثة تَخُصّ غاية الكائنات. إنّها غاية محدَّدة كذلك في الكائنات من قِبَل الوجود، الذي يمتلك هذه الغاية في ذاته مسبّقاً، ويستطيع إمّا أن يُظهِرَها للبشر (معجِزات الدِين أو معجزات التاريخ والطبيعة)، وإمّا أن يحجبها عنهم، وفق المقصد السِرّيّ لتَوَقُّعاته وحساباته.

ذلك أنّنا لا نعرف شيئاً عن الوجود، ولا عن كيفيّة تأسيسه، ولا عن كيفيّة فعله، ولا عن مراميه عبر الكائنات، عدا أنّه كائن، ويؤسِّس، ويُحدِّد، ويرسم مصائر، وهذا، وإن يكن قليلاً، هو كلّ شيء. ونحن على أيّ حال نعرف، أقلّه، أننا لا نعرف عنه شيئاً، وإنّه لَعِلم ثمين، هذا الـ**docta ignorantia** (هذا الجهل العلّامة) المحتفَل به في القرون الوسطى، حين كانت نظرات الناس إلى الوجود، لأسباب تتعلّق بالأحوال الجوّيّة، بالغة الخصوصيّة في ضبابيّتها،

إلى درجة حملت بعض النسّـاك على الاحتفال بِلَيْـل الوجود المعتِم كما لو أنّه أسـطع أنوار التجَلّي، وعلى اصطناع ما قوبل بأشـدّ الاستنكار من جانب اللاهوت الأرثوذكسـي، ما أُطلِقَ عليه منذ ديونيسيوس الأريوپاجي الذي كان يُنكِر أن تُنسَـب إلى الله أبسط الصفات الإنسـانيّة، إلّا بشرط نفيها مسبّقاً[1]، تسـمية **اللاهوت السـلبي**، الأمر الذي كان يعبّر عن نزوع مبكـر إلى التمرّد والثورة، أشبه بالتحليل النفسي المضادّ في هذه الأيّام. ولا يمكن في أيّ حال رفض الاعتراف لهؤلاء الشـجعان بالجدارة في المثابرة حتّى نهاية طريق كان آخرون قد سلكوها بتقتير، معتبرِين أنّهم حقّقوا فيها تقدُّماً كافياً إذْ خَطوا بضع خطوات، هؤلاء الخُوَّف.

في كلّ الأحـوال، ينطوي هذا المنحى الذي تتّخذه فلسـفة الوجود (أيّاً تكن الاختلافات في المعنى التي يمكن أن نجدها بين فيلسـوفين مثل أرسطو وهايدغر، وهي كبيرة جدّاً) على تَطَلُّبٍ لا مناص منه، ما إن يبدأ تشـغيل نظريّة معرفة (والعكس بالعكس). فنحن مضطرّون بالفعل إلى التساؤل حول طبيعة الموضوع الذي يقال إنّه معروف، ومن ورائه، في الحُكم الأخير، حول طبيعة الوجود الذي يدعمه في وجوده، ويُحدِّده، ويُعيِّن له غاية. يمكن لهذا التطلّب أن يكون على هذا القدر أو ذاك من الوضوح في إدراكه وتَصوُّره، ومن الممكن أن يعترضـه ظهور ظَرف غير متوقّـع: إلّا أنّ هذا لا يمنـع أنّ له منطِقه الذي يستعيد الأطروحات الكبرى الخاصّة بالفلسفة المثاليّة. وبتنا نعرف البعض من هذه الأطروحات: أطروحة الأصل المؤسِّس، المماثل هنا للوجود، وأطروحة تَماثُـل الأصل والغاية. والحال، نحن نجد هاتَين الأطروحتين تكتسـبان هنا المزيد من الدِقّة، مع ظهور، من بين أطروحات أخرى، أطروحة أوّليّة المعنى على الوجود، أوّليّة الكينونة على الكائنات، والمحتوى على الشكل، والعمق

(١) **الأسماء الإلهية**، لديونيسيوس الأريوپاجي:
Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », rééd. 1943, p. 67-69.

على السطح، والخفاء على الظهور، وأخيراً، مفارَقة المفارَقات، أطروحة أوّليّة العدم على الوجود، الأمر الذي لا بدّ من الإقرار بأنّه منطقيّ، إذ إنّ من الضروري أن يوجد العدم قبل الوجود، إن صحّ التعبير، كي يكتسب وجود الوجود وبدايته معنى.

هذا ما يجعل كلّ فلسفة وجود، كما نرى ليس في اللاهوت السلبي وحسْب، بل كذلك عند هايدغر وسارتر (هذا الأخير فيلسوف نقدي أكثر من كونه وجوديّاً)، مسكونة، في الحُكم الأخير، بنظريّة عن العدم كحقيقة مكشوفة، عارية، هي حقيقة نظريّة الوجود التي تدّعي تلك الفلسفة تأسيسها. ماذا يمكن أن تعني، أن تريد قوله، نظريّةٌ عن العدم، نعني عن العدم الكوني، في حين أنّ هناك، أقلّه، شيء من الوجود (هذه النظريّة)، بحيث أنّ العدم لا يستنفد كل شيء؟ نعم، ماذا عساها تريد أن تقول، إذْ بتنا نعلم أنّ الفلسفة، التي ليس لديها أبداً ما تقوله، لها مع ذلك معنى وتسعى إلى إيجاده، وهو يوجَد في هذا المسعى بالذات؟ فكيف يمكن أن يُعقَل هذا العدم، أو كيف يمكن تَمَثُّله؟

كانت الميثولوجيا القديمة، تماماً كالأديان، تتمثّله على أنّه السديم البدئيّ، الذي كان قبل أن كان العالَم، وعلى أنّ هذا السديم كان الفراغ الشامل، أو التَبَعثُر بلا نظام لعناصر بلا شكل. هكذا يكون العدمُ الرحمَ البدئيّ، والمادّة البدئيّة (الـ«خورا khôra» يقول أفلاطون[1]) التي منها سيُعمَل كلّ شيء حين سيكون صانع العالَم قد رتّب العناصر، أو حين سيكون الإله قد خلق العالَم. وهذا سيُبَيِّن بوضوح، عبر هذا المثل كحالة قصوى، أنّ هناك قليلاً من المادّيّة ماثلاً في رصيد هذه الفلسفة الدينيّة الروحانيّة، نظراً إلى كونها تعترف على هذا النحو بأوّليّة ما للمادّة. لكنّ العدم يمكن أن يكون شيئاً آخر تماماً: ليس السديم البدئي، بل بدئيّ آخَر، وهو في الطبيعة يُبيد، ويقول لا، ويوقف مجرى الأشياء، ويرفض، ويختار طريقه بحرّيّة: إنّه الإنسان. فمن ديكارت إلى سارتر، هناك تقليد متواصل حافظ على هذه النظرة بقوّة. وعندما استعادها

(١) أفلاطون، «تِيمِه»: *Timée*, 28 *a*-28 *b*, 48 *e*-49 *b*, 50 *b*-51 *b*, 52 *a*-53 *a*.

هيغل، إنّما كان ذلك ليعطيها معنى أعمق، منتزعاً العدم من الذات الإنساني ليجعل منه هنيهة من ديالكتيك كلّ صيرورة (دون ذات)، هنيهة السلبيّة، حيث يحدث «اشتغال السلبي»، الذي يمكن أن يكون شُغل الشغّيل في مواجهة السيّد الخامل، أو الشُغل السلبي للتاريخ، عندما يدمِّر الأشكال القديمة ليظَهِّر منها أشكالاً جديدة.

إنّه قَدَر فلسفة الوجود، الأونطولوجيا: أن تبدأ بنظريّة الوجود، لتنتهي بالضرورة في نظريّة العدم، إذاً، أن تتعارض، لكن لتُقِيم في هذا التعارض، حيث في إمكان هيغل أن يرى بالتأكيد شكلاً جديداً من «اشتغال السلبيّ»، هو الذي قال بما يكفي من الوضوح رأيَه في الوجود، معتبراً إيّاه تجريداً خاوياً ليس إلّا، والأكثر خواءً من كلّ التجريدات، كلمةً لا دلالة لها على الإطلاق، إذاً، صِفراً، إذاً، في تماثل مع العدم. فبذا كان هيغل، في نظريّة فلسفيّة فريدة في نوعها، والحقّ يقال، يُقِرّ تَماثُلَ الوجود والعدم، التماثل الذي لا تزال كلّ أُونطولوجيا تحتفل به، تِبْعاً للحالات، مُرغَمةً، أو مُعترِفة.

أستميح القارئ عذراً لكلامي، في صدد مسألة الأُونطولوجيا، على حالة غير مهمّة بالمعنى الحقيقي للكلمة، إنّما يفرضها الوضع الراهن ووسائل الضغط الإيديولوجي المعروف: أُلمِح هنا إلى تأويل «الفلسفة الماركسيّة» بمصطلحَي «غنوصيولوجيا» [نظريّة المعرفة بتعبير عرفانيّ (ت)] و«أُونطولوجيا» [فلسفة الوجود] من قِبَل عددٍ[1] من الفلاسفة السوڤيات المعاصرين، وأقرانهم الغربيّين. هناك طبعاً، في أساس هذا التأويل سوء تفاهم تامّ. فقد أخذ هؤلاء المؤلِّفون الأطروحة المثاليّة القائلة بأوّليّة الوجود على الكائنات، وحتّى أوّليّة الوجود على الفِكْر، وفي الحدّ الأقصى، كما رأينا، أوّليّة العدم على الوجود، وحملوا هذه الأطروحة على محَمَل مماثَلتها لأطروحة ماركس الماديّة القائلة بأوّليّة المادّة على الفِكْر. سيقال إنْ هي إلّا مُشاكَلات في المفردات. وهذا غير صحيح، إذ إنّنا، عندما نُقحِم مقولات يُعبَّر عنها بالألفاظ نفسها، على نحوٍ

(١) في صيغة أوّلى: «القسم الأكبر».

تماثليّ (مثلاً، أوّليّة الوجود على الفِكْــر)، بهدف الوصول إلى الوضوح، إمّا في هذا التقريب، وإمّا في هذا التشويش، ينبغي، كما نعلَم، تشغيل الـ«ــنَسَق» الخاصِّ بالمقولات: من هذا النسق فقط يتحدّد معنى مقولة مفردة معيّنة، حتّى لو حملت الاسم نفسه في الحالتين.

في هذا التشابك المعقَّد تكون «نظريّة المعرفة» سبيلنا إلى وضوح الرؤية. وقد أسهبنا في تبيان أنّ ليس في الوارد إقرار المادّيّة الماركسيّة بإمكانيّة نظريّة في المعرفة. هذا في حين أنّ المؤلِّفين السوڤيات ينطلقون من التنازل في هذه النقطة ، ويأخذون بالتحرّف لصوغ «نظريّة ماركسيّة» في المعرفة، على الرغم من النصوص، سواء من لينين أو من ماركس، التي تمنع ذلك، أو، أقلّه، تطرحه كمشــكلة. وما إن يتمّ التخلّي عن هذه الجبهة، حتّى تكون الفلســفة المثاليّة البرجوازيّة، في صيغــة الأونطولوجيا، قد اجتاحت الســاحة واحتلّتها. ليس مــن الصعب إعادة تركيب مجمل هذه الآليّة، لكــن في الحاصل هذا لا يهمّ، إذْ يســتطيع كلّ امرئٍ على أيّ حال أن يصطنع لنفســه دِيناً بقراءة نتاج هؤلاء المؤلّفين أو نتاج أقرانهم المحلّيّين. لكنّ الأهم بكثير، هو الســؤال: لماذا كان هذا التأويل؟ يمكــن أن تكون الإجابة الأولى: لقد انحرفوا عن ماركس. لكن لماذا؟ سيقال: لجمود عقائديّ. لكن لماذا؟ سيقال: بسبب تأثير الإيديولوجيا البرجوازيّة، التي كانت قادرة على تطويق الفلسفة الماركسيّة من الداخل. سبق أن رأينا مَثَلاً على ذلك في تحريفيّة الأمميّة الثانية. حســناً، هذا أفضل كتفسير. لكن سيقال: لماذا لم يُحسِنوا أو لم يستطيعوا الصمود، في الجانب الماركسي، أمام تأثير الإيديولوجيا البرجوازيّة؟ نقص في اليقظة؟ إجابة مغرِقة في الذاتيّة. لا مناصّ هنــا من التطرُّق إلى العلاقات الاجتماعيّة في الاتّحاد الســوڤياتي، وتِبْعاً لها، ترتيب الإجابات التي قُدِّمت أعلاه تِباعاً.

نعم، «زالت» الماركســيّة في الاتّحاد الســوڤياتي، نعــم، الإيديولوجيا البرجوازيّة ســائدة فيه على نطاق واســع وراء قناع موقّت من المصطلحات الماركســيّة. ذلــك أنّ الاتّحــاد الســوڤياتي، دون أن يكون دولة رأســماليّة

كلاسّــيكيّة[1]، فهو ليس، مع ذلك، دولة إشــتراكيّة، في حين أنّه يدّعي ذلك. لكنّه، في كلّ الأحوال، دولة، وككلّ دولة تحتاج هذه الدولة إلى سند ورصيد إيديولوجيا ملائمة لميزان قوى الصراع الطبقي السائد فيها. الفلسفة الماركسيّة المؤوّلة إلــى غنوصيولوجيــا وأونطولوجيا إنّما تلبّي على نحــوٍ لا بأس به، أخيراً، على مســتواها بالطبع، هذا الدور المنتظَر منها، إذ إنّ الأمرَ تطلّب أكثر من ثلاثين عاماً كي يحسم الفلاسفة الســوڤيات أمرهم فيُنتِجوا ما كان منتظَراً منهم، أو ما كانت حالة صراع الطبقات تنتظره منهم: هذا التشويه لفكر ماركس ولينين في الفلســفة. وكون هذا النتاج قد تمّ تصديــره، كأي بضاعة، إلى بلاد أجنبيّة، لا يمكن تفسيره بمجرَّد عدوى الفِكَر، ولا بجبروت الدولة السوڤياتيّة، ولا خصوصاً بإشــعاع فلســفة نادرة الرداءة: يكون تفســير ذلك بحالة صراع الطبقات في بلداننا، حيث يُقاد صراع الطبقات، بالممارسات التي نعرف، من قِبَل أحزاب شيوعيّة تحتاج، هي أيضاً، إلى هذه الفلسفة، لإدامة سيطرتها على مناضليها.

إلّا أنّ المهــمّ فــي هذه الفلســفة، إيديولوجيّاً وسياســيّاً، هو أساســها الأونطولوجيّ [الخاصّ بفلسفة الوجود]. كنتُ أقول، قَبل قليل، إنّ التعريف الصالح الوحيد للوجود هو: الكينونة على هــذا النحو، وليس على نحوٍ آخَر (إقــرأ بين الســطور: يُمنَع تغيير أيّ شــيء في النظام القائم، يُمنَع ســوء فهم الأوامر، يُمنَع عصيان الأوامر). وإن هذا الادّعاء بأنّ لا شــيء (العدم) يســند الوجود، غير صحيح، كما نعلم، إذ إنّ وجود طبقات وصراع طبقيّ في الاتّحاد السوڤياتي (وإن بشكل غير منمذج على قَدْر ما يحلو القول) ليس لا شيء. لكن يهمّ المسيطرين ومصدري الأوامر، صَدّاً لكلّ اعتراض، ألّا يُساء فَهم أنّ تكَوْن الأشــياء على ما هي، وليس على نحوٍ مختلف، ليس من شــيء وراء الأوامر ينبغي اكتشــافه، ليس هناك أيّ تبرير بدعوى الحقّ أو الواقع ينبغي استحضاره أو مناقشته، لا داعي إذاً، لمناقشة. هوذا معنى العدم المماثل للوجود: ليس من

(١) في صيغة أولى: «من دون أن يكون دولة رأسماليّة كلاسيكيّة بعدُ».

شيءٍ يُناقَش، إذْ ليس من دافع إلى القرارات المتّخَذة. إنّه حُكم الحدث، الذي نستطيع والحال هذه أن نضع قفّازين للبحث، في غنوصيولوجيا زخرفيّة، عن دوافعــه الحقوقيّة، لكن من أجل صالة العرض فقــط، في حين تكون الأمور مَقضيّــة، وكلّ هذا الخطاب حــول المعرفة ليس إلّا خطــابَ جَهَلَة، كما أنّ كلّ هذا الخطاب حــول الوجود ليس إلّا خطاباً حول العــدم وخطاباً صِفراً. والذين قد يرتأون التشــكيك بهذه الأمور المقضيّة ســرعان ما يتلقّون تنبيهاً إلى ما يقتضيه واجبهــم، وإلى عدميّة ادّعائهم، مِن قِبَل هذا العدم الإداريّ، أو الجزائي، أو الاحتجازي، أو الحيوي (المــوت) الذي تتعهّد إنزاله بهم، فقط للتذكير، «دولة كلّ الشــعب» إيّاها التي تعرف واجباتها، ليس تجاه الفلســفة والإنسانيّة وحَسْب، بل تجاه الطبقة المسيطرة.

لا شكّ أنّ هذه الملاحظات لا تستنفد الأسئلة الوجوديّة التي لا تُحصى. إذْ ما إن تُطرح مسألة الوجود، حتّى نكتشف أنّ آليّتها أدقّ قليلاً ممّا قلناه عنها. فالوجــود ليس مجرّد «هكذا هي الأمور»، بل الشــخصيّة التي تجيز لنفســها التدخّل في التفاصيل. إنّه ليس من الذين يقولون إنّ «الهيأة التنفيذيّة تتبع»؛ إنّه ينزل إلى الميدان ويقوم بترتيب الأشياء كما يجب، فهي أشياؤه في آخر الأمر. إنّــه يضع نظاماً في الوجود، بمعنى في مجمَل الكائنات. يضعهم كلاً منهم في مكانه، بعضاً منهم فوق بعض، وَفقَ نظام تراتبي مدروس بعناية، يضمن الرابط العضويّ اللازم بينهم كي يأتي «تَآمرُ»هُم، في ابتعاده عن تهديد سيّد الأشغال، وهو رئيس الدولة كذلك، إرساءً لسيطرة هذا الأخير على شكلها الأكثر تَمَتُّعاً بالاســتقرار. لدينا هنا حجّة نظام الأنظمة هذا، الــذي تطرّقنا إليه أعلاه، هذه التاكســينوميا [التصنيفيّة] التي تَســكُن الفِكْر الغربي النازع إلى الوجوديّة منذ أرســطو، بل حتّى أفلاطون، وكبار المصنِّفين، وصولاً إلى لايبنتز وإلى النيو ـ وضعيّة ـ منطقيّة الحديثة. إلّا أنّنا وجدنا فيها، هذه المرّة، الرضى الكافي الذي تُوفِّــره معرفة لماذا يوجَد نظام الأنظمة هذا، ولماذا توجَد الأوامر بالتالي: لأنّ الوجــود موجود. فهذه المرّة، أخيراً، بات لهذا النظام أســاس، وهذا مُطمَئن،

إذ إنّه فيما مضى، كان لا يزال من الممكن، مع الأسف، التساؤل: وماذا إذا تَبَيَّن أن الأمر كان عَرَضاً ومصادفة؟ ماذا، كما تساءل هيوم[1]، إذا لم تشرق الشمس، غداً؟ إذاً هجرتني امرأتي؟ إذا أضرب عمّالي؟ إذا عاد جزائريُّيَ إلى بلدهم؟ يا للبؤس! أمّا الآن، فالأمر مضمون. أعْلَمُ جيّداً أنّكم ستقولون لي إن هذا لا يفيدنا في شيء، إذْ بوجود أو بغير وجود، الأمر سيّان، بالنظر إلى أنّ هيغل قد شرح لنا جيّداً أنّ الوجود، كناية عن قبض ريح. إنّك، يا عزيزي، تتحدّث في شأنك أنت، أنت الذي صَفَّيتَ ذهنك من الأحكام المنحازة أو ملأْتَه بها: فَكِّر ولو للحظة بالآخَرين، الذين لا أحكام منحازة لديهم، أو ليس لديهم إلّاها، واسألْ نفسك إن كان لا يُغيِّر شيئاً في حياتهم، في قناعاتهم، في خضوعهم، كونُهم باتوا يعرفون أنّ الأمر مضمون، وأنّه على هذا النحو وليس على نحو آخر، بدلاً من أن يَلْفوا أنفسَهم مقيمين في الفراغ: وبالتالي، أمام غواية تغيير شيء ما في حياتهم.

الوجود، إذاً، هو النظام، وهو فرض النظام على كائناتٍ مؤسَّسةٍ في الوجود، والوجود يحدِّدها ويرسم مصيرها. ويمكن لهذا النظام، على نحو طبيعي، نظراً إلى كلّيّة قدرة الوجود، أن يكون منوّعاً للغاية.

يمكنه كذلك أن يكون **مسطّحاً** مثل رصيف، على غرار الحيِّز الديكارتي، مثل سهل كسهل بوص، إلى ما لا نهاية. وتعلمون أنّ ديكارت[2] كان على قدْر مقبول من تتابع المنطق، في زمن لم يَعُدِ الغاب يغطي الأرض كلّها، كي يشرح لك أنّ إنساناً ضلّ طريقه في غابة، يكفيه أن يقرّر السير في خطّ مستقيم لا يهمّ في أيّ اتّجاه، وسيَنفُذ حتماً إلى حقول حيث تتّضح الرؤية. يا لها من أفضليّة أن يكون لك نظام مسطّح للنزهات في الريف، أو للتسلّلات هرباً من الأَسر!

---

(١) أستقصاء حول الإدراك الإنساني، لهيوم:
D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain/An Inquiry Concerning Human Understanding*, Paris, Vrin, 2008, p. 96-97 *sq*.

(٢) ديكارت، **خطاب المنهج**، م س، القسم الثالث، ص ٥٩٥.

لكنّ النظام يستطيع أن يكون كروياً. وقد لاحظ كانط[1] ذلك، ليس لأنّه كان متنبِّهاً له استناداً إلى كرويّة الأرض نفسها وحَسْب، بل بسبب المِلْكيّة الخاصّة. كان يقول بتَعذّر مَدِّها إلى ما لا نهاية، إذْ بالنظر إلى كون الأرض كرويّة، سينتهي الأمر حتماً بمتملّكي الأراضي، الذين يمكن أن يَحِلّوا إلى جانب السابقين من مُلّاك الأرض، إلى الالتقاء بالآخرين منهم في الجهة المقابِلة من الأرض، وانتهى الأمر! إنّه «آخِر الحدود» على الطريقة الأميركيّة [الوسترِن]، ووداعاً للمبادرة الحرّة تماماً، ينبغي التساند، وها هو العقد الاجتماعي عائد، مع الخاصّيّة الفيزيائيّة. لنلاحظ أنّ كانط كان يعتمد مرجعيّة أخرى غير هذا النظام الكرويّ، إذْ كانت لديه السماء فوق الرأس والقانون الأخلاقي في القلب: باختصار، نظام كرويّ مُستكمَل، إن صحّ القول، بِـ«ما فوق» و«ما في». أمضى كانط حياته كلّها مفتِّشاً عن العلاقة بين الأطراف الثلاثة، واعتقد أنّه وجدها في **نقد المحاكمة العقليّة**[2]، الأمر الذي أكّده هايدغر[3] على طريقته. لكن قَبْلَ كانط كان هناك روسّو، وبَعدّه كان هناك هيغل، وكلاهما مغايران في إثارة الاهتمام.

كان روسّو[4] يعلَم، هو الآخَر، أنّ الأرض كرويّة، أكيد. لكنّه كان يعتقد أنّ في البدايات، زمن «الفطرة الطبيعيّة الأولى»، كانت الأرض، على عكس رأي ديكارت، مغطّاة بالغابات بالكامل، بلا أي منفرَج، ولا مجال مكشوف. ما

---

(١) كانط، **ماورائيّة الأخلاق**، القسم الأول، **تعليم الحق**:
E. Kant, *Métaphysique des mœurs,* 1re partie, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993, § 13, p. 138.

(٢) كانط، **نقد ملكة الحُكم العقلي**:
E. Kant, *Critique de la faculté de juger,* § 56, Scolie 1 (A 238-239) et § 59 (A 255/ B 258-259).

(٣) هايدغر، **كانط ومسألة ما وراء الطبيعة**:
Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique,* Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1953, § 31, p. 217-228.

(٤) روسّو، **مقالة في أصل وأسس اللامساواة بين البشر**، **الأعمال الكاملة**، المجلّد الخامس، م س، ص ٩٩.

من سبيل إذاً، للنفاذ إلى هواء السهل الطلق بالسير في خطّ مستقيم، ولا سبيل كذلك، لأن يتمكّن، مثل كانط، من بلوغ الجهة المقابِلة من الأرض. ثمّ العودة إلى نقطة الانطلاق بالسير إلى قُدّام باستقامة (هذا من تعاليم القانون الأخلاقي، لكنّه يَصلُح كذلك لرحلات حول العالَم تستغرق ١٧٨٩ يوماً. إذ إنّ هذا الرقم في التأريخ كان كثيراً ما صدم كانط، الذي لم يخرج للتَبوُّل ذلك اليوم). إنسان «حالة الفِطرة الطبيعيّة الأولى» الذي كان تائهاً في الغابات دون أن يعرف حتّى كونها غابات، ذلك أنّه لم يكن أبداً قد رأى ولا في إمكانه أبداً أن يرى شيئاً آخَر، وخصوصاً السهل، وبالكاد السماء، ولم يكن يلتقي أحداً على الإطلاق، هو إنسان ليس أمامه أيّة فرصة حقيقية إطلاقاً للخروج من الغاب. كان روسّو من هذا الرأي فعلاً، إذْ كتب يقول: لو لا حادث مَيَلان محور الأرض ما كانت الأشياء لِتتغيّر[1]. إنّها تغيّرت إذاً، بفعل هذا الحادث أو سواه (إنهيار قارّات، بروز جُزُر،إلخ)، الأمر الذي أخرج الإنسان من هذا الخَبَل العبقريّ والمريح، ونتيجة ما أدّى الحادث إليه كذلك من تعاقب الفصول، كان الإنسان بحاجة إلى العمل،، واستصلاح الغابة لزراعة بعض القمح، وبذا انطلق عمل الديالكتيك بكلّ طاقته، لكن هذه المرّة، أقلُّه، بتنا عارفين لماذا قصّ لنا ديكارت حكايته عن الإنسان الذي يستطيع أن يجتاز الغابة على خطّ مستقيم: ذلك أنّها محاطة بالحقول المستصلحة. وعلى نحو طبيعيّ، ولو في أشكال معدَّلة بعض الشيء، اتَّخذت الأشياء المجرى الذي تكلّم عليه كانط: الأرض كرويّة، يقع الذَنْب على المِلكيّة الخاصّة، والمِلكيّة خاصّة، يقع الذَنْب على الأرض لأنّها كرويّة. نظام كرويّ، مرّة أخرى، لكن هذه المرّة مع فارق أنّ هذا النظام الكروي الذي يقسِّم الأرض إلى مِلكيّات خاصّة محدودة، ذات

---

(١) ج.-ج. روسّو، **الأعمال الكاملة**، المجلّد الخامس، م س، ص ٦٣٤-٦٤٤: «لو أنّ مسطّح ميلان الأرض كان هو نفسه مسطّح خط الاستواء ربّما لما حدثت أبداً هجرة شعب، ولما استطاع أحد أن يخرج من مناخه، لعدم قدرته أن يتحمّل مناخاً غير المناخ الذي وُلِد فيه. إمالة محور العالَم بالإصبع أو الطلب إلى الإنسان بأن يغطّي وجه الأرض ويصبح احتماعيّاً هما الشيء نفسه بالنسبة إلى الذي ليس بحاجة إلى يد ليفعل ولا إلى كلام ليَطلُب.»

قيمة تتزايد إلى ما لا نهاية، هو نظام يستند إلى محتوى من الفوضى الدمويّة، إلّا إذا جاء من يشرح لنا، كما فعل مكيافيللي أو هوبس، أو ماركس أو روسّو نفسه كذلك، أو حتّى كانط الذي تكلّم على «قابليّة الانفتاح الانطوائيّة[1]»، أنّ هذه الفوضى لها نظام يخصّها يمكن تعرّفُه: الدليل، يَشْرَحونه لنا بالأهواء الإنسانيّة، التي تتجاهل قوانين العقل والأخلاق. يا لها من فوضى إذاً، في هذا النظام! ما يحمل على التساؤل عمّا إذا لم يكن تثبيت هذا النظام، المسطّح، الكرويّ، أو ما شئتم من أشكال، نوعاً من خداع بصَريّ، بقصد الإيهام (الذي يستهدف المطلوب إيهامهم، كما يستهدفكَ أنتَ أيضاً، يا عزيزي) بأنّ هذا النظام موجود، أو إن شئنا الحقيقة مطلوب إيجاده كي يسود النظام، النظام البسيط (الذي لا يتطلّب الكثير من المتَّي عائلة) تَبع (سوء) النظام القائم، الذي يتطلّب بالتالي، لتدعيمه، مزيداً من النظام. لكنّك عندما تسلك في هذه الدروب الديكارتيّة، لأنّها تقودك إلى مكان ما (ذلك أنّها ليست هايدغريّة، هذه الدروب!)، إحذر عودةَ العصا، إذْ تظهر عليك إمارات شيطانيّة فاضحة بعض الشيء. وهذا يؤدي لا صَوْب بيت سوانّ [عنوان رواية مارسِل پروست (ت)]، بل صوب ماركس.

الأمور أكثر جذريّة لدى هيغل. النظام كرويّ، لا مشكلة في ذلك: بما أنّ كلّ شيء دائرة، والكلّ دائرة الدوائر، إلى ما لا نهاية. وأفضل من هذا، لم يَتُد هناك ضدّيّة بين النظام الكروي وَفْقَ كانط وروسّو (الأرض كرويّة) وهذا البُعد الآخَر الذي ليس فيه أيّ انحناء، في ما يتعلّق بالفَوْق والتحت: السماء ذات النجوم والقانون الأخلاقي في ثنائيّة كانط العاموديّة. فهيغل متتابع منطقيّاً. يتعذّر الخروج من استدارة دائرة أو من كرويّة كرة إذْ تكون في الداخل: إنّك

---

(١) كانط، فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموپوليتيّة، في كراريس حول التاريخ، «الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة لإنجاح نموّ استعداداتها كافّة هي تناحر هذه الأخيرة في المجتمع، لكون هذا التناحر مع ذلك وفي آخر المطاف المسبِّب لانتظام دوريّ في هذا المجتمع – أقصد بالتناحر هنا قابليّة الانفتاح الانطوائية لدى البشر.»:

E. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, rééd. 2014, p. 74.

في هذا العالَم؟ وتريد أن تضيف إليه السماء؟ حسناً: أنت إذاً، في هذا العالَم الكرويّ الذي صار كرويّاً بفعل السماء التي تعلو سطح المبنى، كذلك بفعل القانون الأخلاقي الذي أنت حامل به، نظراً إلى كونه داخلك. أنت إذاً، داخل الكرة المُطْلَقة. كيف يمكن الخروج منها؟ مستحيل[1]. مجرّد «كلام لفظي». كما تقول صحيفة **كانار أنشِنه**، التي يُستخَفّ بمستواها الفلسفي. مكان المرء حيث يكون، وليس في مكان آخَر. ستقول: فليكن، نظراً إلى شبكات القضبان الحديديّة، والحواجز، والحدود، والأسلاك الشائكة، والمَعالم الحدوديّة. ووراء الحدود، هناك السهول، جميع السجناء، حتّى الذين لم يهربوا، يعرفون ذلك، هناك رمل تحت بلاط السجن، كما كان يقول الحالِمون المنتفضون في أيّار/ مايو ١٩٦٨. يقول هيغل، لا. لا يوجد شيء وراء الحدود، لسبب بسيط: **لا يوجد حدود**. وإلّا وقعتم في حماقات كانط، الذي، مِثل ديكارت مع غابته، لا يتوقّف عن التفكير ضمن مقولة الحدود. ثمّ أنتم تعلمون جيّداً أيّ معنى تحمِل، مقولة الحدود هذه، عند كانط. وقد عَبَّرَت عنه الحكمة الشعبيّة على نحوٍ فجّ: «عندما يَتمّ تجاوز الحدود، لا يعود هناك مَعالِم حدوديّة»، لغة يعتمدها رؤساء الدولة والكنيسة والأحزاب السياسيّة والنقابات والعائلات. أمّا بالنسبة إلى كانط، الذي لم يكن شيئاً من هذا، بل كان لديه إحساس عميق بمسؤوليّاته العلمانيّة، فكان لهذا الكلام معنى. كان له من أجلكم مَثَلٌ مُعَبِّر، لا يزال ساخناً ينبض بالدم الساخن: حُكم الرعب الفرنسي [في فصل من فترة الثورة الفرنسيّة (ت)]. ليس أنّ هيغل كان محبِّذاً لحُكم الرعب، حاشا وكلّا، إلّا أنّه، للحقيقة، كان يقف إلى جانب المَنطِق، الأمر الذي كان يزيد ملاحظته قوّة: ليس هناك من حدود، وإلّا اختفت المعالم الحدوديّة في الضلال. فإن انتفت الحدود، هذا يعني أوّلاً، ليس أنّنا في المحدود، كما أراد كانط، بل في اللامحدود. وهذا يعني ثانياً، أنّ **الخارج ليس في الخارج، بل في الداخل**: إنّه

(١) هيغل، مبادئ فلسفة الحقّ: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Puf,coll. "Quadrige", 2013, Préface, p. 132.

في نَفْسك، أنت الإنسان المحدود ـ اللامحدود الذي يجب أن تبحث عنه وأن تجد حــدودك التي تَخُصّك، إذ إنّها لا توجَد إلّا داخلك. إذا لم يكن هناك من خارج لكونه في الداخل، نكون قد استنفدنا كلَّ ما يقال.

كلّ ما يقال، عدا السـؤال الذي لم يزل يلاحق الفلسـفة منذ هيغل: لكن إذا لم يكن هناك خارج ولا حدود، فلماذا يتواصل الكلام على حدود، ودائرة الدوائر، لماذا يتواصل الكلام على النظام الكروي؟

ينبغي إذاً، إيجاد وسـيلة، هذا ليس بالأمر الهيِّن، للتفكّر في الوقت نفسه في النظام الكــروي، وبالتالي المحدود بِمُنْحَناه، وفــي اللاخارج، أي غياب المنحنى والحدّ. في حَدٍّ يكون فــي المحصّلة لا ـ حدَّ، في دائرة تكون دائرة، لكن بلا خارج. وينحو بنا الفكر نحو روسّــو مرّة أخرى، نحو جُزُره التي تَطْلع مــن البحر، غير متّصلة بأيِّ أرض أخرى، وينحــو بنا الفكر نحو هذه القارّات العِلميّة التي تطلع من بحــر الجهل العمليّ. نحو ظهور قدّيس في عالَم تُمزِّقه الأنانيّة، نحو الحُب المستحيل الذي غَنّاه جيرالدي: «لو أحببتيني، لو أَحببتك، كم كنت ســأحبّك»، نحو رئيس دولة يضع زراعة الباذنجان العائلي في مركز القيــادة، مثلما فعل كاتون، نحو عالِم يبحث عن نســاء ذوات أُذُنٍ في شــكل حُمّاضة، عن طائرٍ يطبخ مربّى الكِشْمِش على رأس أندره بروتون، وما أدراني، نعرف جميعاً ما يكْفي كي نعلم على أيّ حال أنّ هذا الســؤال غاية في الجِدّيّة، بل قد يكون سؤال الأسئلة، ويستوجب معاملته بشكل لائق، حتّى لو جيء لنا به كما على طبق يحمله أصدقاؤنا الفلاسفة المثاليّون أوّلاً.

إذاً، لدى هايدغر فكرته عن الســؤال، بمعنى أنّــه كان، مع النيو ـ وضعيّة المنطقيّة، أوّل من طرحــه بجدّيّة. لكنّ النيو ـ وضعيّة المنطقيّة، كأونطولوجيا صالحة، تأتيك بإحدى طرائق معالجة الســؤال التي ليس فيها ما يشجِّع. إنّها تقول، وتفعل ما تقــول على رغم كلّ احترامها لنظريّــة المجموعات (كونها شــديدة الاهتمام بمسألة الحدّ، إذ إنّ الوعاء[1]، عندما يكون مليئاً، تكفيه نقطة

---

(١) هذه العبارة يعادلها في العربية: القشة التي قسمت ظهر البعير.

واحدة لجعله يطفح)، تقول إنّ الحدّ، هي ترفض سماع ذِكره، إنّه مسألة دينيّة. وماورائيّة، وتحليليّة نفسيّة، وماركسيّة (واخبط!)، في حين أنّها تهتمّ بالوقائع. وإن الأمر كائن على هذا النحو وليس على نحو آخَر (صيغة معروفة). وإذا لم يعجبكم الأمر، ليس عليكم إلّا أن تفتّشوا عنّي في مكان آخر، أو أن تتكلّفوا سفرة استجمام إلى جُزُر الأنتيل. وتضيف أنّ من الشقاء كونها بالكاد مفهومة وتُعامَل بكلّ هذا الازدراء من قِبَل الفلاسفة المعاصرين، لكنّها تقول: إنّ هذا، بعد التدقيق، أمر عاديّ، نظراً إلى الانحطاط الشامل (من غير الواضح أين يظهر هذا الانحطاط، في زمننا هذا، مع ازدياد الإنتاجيّة، وتَحرُّر المرأة، والمثليّين). ويكفي بالتالي الانتظار، وحتّى في حال لم يُسَوَّ الأمر، سيعرف الله عباده (عفواً! الله، مَحَطّ كلام، إذ إنّنا لا نؤمن به: خسارة). أمّا هايدغر، فبَلى، إنّه مثير للاهتمام على نحو مختلف، إذْ يأخذ المسألة في الحسبان ويتساءل عن كيفيّة حلّها. إنّه يخلُص منها بخلط الأوراق، وبمحو الحدّ، محيلاً إيّاها إلى ما في عرفه من ما دون وما وراء، الأمر الذي يؤدّي إلى لغة تكاد تستحيل قراءتها، إذْ أنّى لهذي الأشياء أن تُقال بوضوح! إنّه، في المحصّلة، يعترف بالأمر، إلّا أنّه بالأحرى يتعثّر فيه، نظراً إلى كونه لا يوازن بين الأشياء، بل يعطي الأوّليّة للوجود على المنوجدات، باعتباره ذلك الذي ظلّ في الحقيقة متعلّقاً بمذهبيّته الروحانيّة. للأسف، لا أستطيع ببضع كلمات أن أكون أكثر إيضاحاً لهذا الفكر الذي اكتسب سمعة العمق من شِدَّة الغموض، وأُفَضِّل الانتقال دون إبطاء إلى الذي تَميَّز في كلّ ذلك بوضوح الرؤية، والذي حلّ المسألة موّقتاً زِدْ على هذا أنّه حَلّها بتعابير مفهومة، صديقي جاك درّيدا[1].

بيَّن درّيدا[2] على نحوٍ مقْنع جدّاً أنّ الجواب عن السؤال حول حَدٍّ ليس بحَدّ، إنّما ينبغي أن يُطلَب في جِهة الهامش. يعرف الجميع ما هو الهامش: يوجَد منه في هذه الصفحة بالذات. إنّه مساحة فارغة إلى جانب مساحة ملأى. مع التسليم

---

(١) في صوغ أوّل: «رفيقي وصديقي جاك درّيدا».

(٢) أنظر الصفحة ١٠٥، الهامش١.

بأنّ المليء لا يستطيع الاستغناء عن الفارغ، والعكس بالعكس. ما يفترض وجود حدٍّ بينهما، هو، بالطبع، فاصل، لكن على ألّا يكون نظاماً، أو ألّا يتعلّق بنظام على أيّ حال، نظراً إلى أنّ في الإمكان تعديل الهامش، وبالتالي الحَدّ. لا يهمّ إن كان الهامش من سنتيمترَين أو ثلاثة، يكفي الاتفاق مع عامل الطباعة وتُسَوّى المسألة. رأى درّيدا إذاً، أنّ هذه «اللعبة» تهمّ الهامش، على قدْر كون الهامش يهمّ الحدّ. لكنّ، بطبيعة الحال، هذه «اللعبة» تُغيِّر كلّ شيء، لأنّها حُرّة، وليست مفروضة، إنّها تتحرَّر، وتُحرِّرنا من كلّ نظام، سواء أكان مسطّحاً أو كرويّاً، أو أحاديّاً، أو ثنائيّاً، أو حتّى مفتولاً. وها إنّ هذا الهامش أخذ يحمل آمالنا، بعد أن كان يتلقّى كلّ يأسنا. ذلك أن ما في الهامش يكون هامشيّاً: المجانين، الأطفال، المنحرفون، الفلاسفة، المرضى العقليّون، الفنّانون المصابون بلوثة أو الأسوياء، اللاأسوياء، إلخ. والحال، يتبيّن، ما إن تُزال الأوهام العالقة بالسويّة (لقد ساعَدَنا كانغيلِم[1] بقسوة على فهم ذلك، بَعد سپينوزا ونيتشه)، حتّى يتبيّن أنّ الأشياء الجديرة بالاهتمام تجري في جهة الهامش: على هامش المجتمع الرسمي، إلى جانب العمّال المستثمَرين، إلى جانب العمّال المهاجرين، إلى جانب الأطفال، والفم الذي ما فَتِئ منذ زمن بعيد يبوح بالحقيقة، إلى جانب الفنّانين، من أشهرهم منهم إلى أقلّهم شهرة، بروتون وأصدقائه بَين بين، إلى جانب الفقراء بالروح عندما يكونون قدّيسين، حتّى إذا كانوا يجهلون هذا، إلى جانب المجانين، ومساجين معيّنين، خصوصاً إذا كانوا سوڤياتيّين أو من أميركا اللاتينيّة، إلخ. الهامش، هو الشاطئ كذلك، ذلك الذي ينزل إليه الجميع ليتشمّسوا بعد أن يكون قد تمّ اجتياز نهر الاشتراكيّة الرهيب على زورق دكتاتوريّة البروليتاريا. عندذاك، على

---

(١) كانغيلِم، "السويّ والمَرَضي": Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf, coll. "Quadrige", 2013 (1943).

أنظر، ألتوسّير، محاضرات السنة الدراسية ١٩٥٨-١٩٥٩: *Althusser et quelques autres. Notes de cours*, 1958-1959, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 40-41.

أنظر كذلك تقديم پيير ماشريْه للمصدر نفسه تحت عنوان: «فلسفة العلم لدى جورج كانغيلم. المعرفة العلميّة وتاريخ العلوم»، في مجلّة La Pensée، العدد ١١٣، شباط/ فبراير ١٩٦٤، ص ٥٠-٥٤.

شاطئ الشيوعيّة، سيسود حُكم الهامش، فلا نصوص بعدُ، ولا حقوق مكتوبة. ولا قوانين مكتوبة، ولا أوامر مكتوبة، لا كتابة، هناك آثار حيّة لا غير، هي آثار الكلام، تبادل كلمات ومقتنيات بلا نقود، بلا مَسْك حساب (مكتوب)، تبادل نظرات، أصوات[1]، محبّة أو كراهية، لكن بلا غِشّ في البضاعة، سيكون ذلك نهاية دكتاتوريّة الكتابة، نهاية دكتاتوريّة اللغة، ويسود الهامش الكونيّ والعائلة الكونيّة أقول لكم، ويسود الأبيض، الذي سنراه في بياض العينين، سيسود حُكم البِيض الكونيّ، أي العِرق الأبيض، لكنّ الأعراق كلَّها ستكون بيضاء. أي الألوان كلّها، ولن يُضطرّ إلى معاناة تَمالُك النفس إلّا الأغرار الغُرّ [الأغرار. الشبّان لا خبرة لهم، والغُرّ، البِيض، المُعادِل لما يُكنّى عنه، في الفرنسيّة، بـ-blancs-becs، حَرْفيّاً = «ذوي المناقير البيضاء» (ت)]، إلّا في حال تحوّلوا إلى شحارير بيضاء، عِلماً أنّ الشحارير كلّها ستكون بيضاء، وسيكون ذلك محواً للسواد، لكلّ ما يستدعي الحِداد، لكلّ الآلام التي يمكن تجنُّبها.

ما يُشجِّع، ستقولون إنّني أهذي، فأنا أعرفكم، هو أنّ الهامش ليس يوتوبيا، إنّه موجود في الواقع بكامل حضوره، يشهد على هذا ليس نظريّة درّيدا وحسْب، بل وجود المهمَّشين الذين تمّ إحصاؤهم كافّة، وغير المَحصِيّين كافّة. هذا موجود ويتطوّر، ويتطوّر في البلدان كافَّة، تماماً، حتّى في الاتّحاد السوڤياتي[2]. سأشرح لكم هذا يوماً، فلا وقت لديّ اليوم، مع الأسف. هذا لأقول لكم إنّ درّيدا لم يُغمِّس خارج الصحن وهو يضع في مركز القيادة[3] سؤال الهامش[4]. وتكمن أهمّيّة أبحاث درّيدا

---

(١) عبارة مشطوبة: «سيجد لاكان في ذلك مجال اهتمامه مع أطروحته حول objet petit-a [موضوعيّة الآخر الذاتي]».

(٢) في صيغة أولى: «وخصوصاً، في الاتّحاد السوڤياتي، لستم تُصدِّقون؟».

(٣) في صيغة أولى: «وهو يضع على نحوٍ ماويٍّ جِدّاً في مركز القيادة».

(٤) فقرة مشطوبة: «(ليكن الكلام بيننا، ماو كاتب جدير بالتنويه؛ فلديه نوع من العبقريّة في إيجاد صِيَغ غير قابلة للاستبدال، وإن كانت ليست دائماً صحيحة تماماً. على أيّ حال، لقد وضع درّيدا نظريّة كاملة للكتابة، تماماً مثلما كان ماركس قد وضع نظريّة كاملة لدكتاتوريّة البروليتاريا، غير مقدَّرة مع الأسف من قادتنا).» أنظر هنا الصفحة ٢٠٣ الهامش ١.

في كونها تُبيِّن أن الفلسفة والسياســة، من زاويّة معيّنة، شيء واحد. وكون نظريّة للهامش، كنظريّته، تقود مباشرة إلى ملاقاة نظريّة السياسة[1] وتستبق الشيوعيّة في منحى غير مباشَــر، تُثْبِت ذلك بكلّ تأكيد، ودونما حاجة إلى أيّ تعليق.

يجــب أن يقال مــع ذلك وإنّ من زاويــة النظر النظريّة، هــذا التفكّر في الحدود الذي يســتحضر فكرة الهامش إنّما يُجيز لنفسه رَفْعَ بعض الكُلفة، بل رفعَ كلفةٍ جدّيّاً، مع الأشــكال دونما تخصيص، وليس الهندســيّة منها فقط: ليس المســطّح والكرويّ وحَسْــب، بل والحدّ (التفاضلي)، كذلك المفتول (عقدة موبيوس العزيزة على قلــب لاكان[2])، وحتّى الرخو، واللزج، اللذين أخذت تشتغل عليهما فيزياء الأجسام الصلبة، بعد سارتر[3]. ويجب أن يقال، في ما يخصّ الأشــكال، إنّ العلوم المعروفة كافَّــة، خصوصاً منذ أن ركعت أمام المنطق الرياضي، تشــكو من فقرٍ فاجع أمام الأشكال التي يمكن رصدها في العلاقات الإنســانيّة، في «ما ـ بين ـ الذاتيّة» أو في اللاواعي، حيث يسود لاشَكْل الاستيهامات. لكنّ العلوم بوجهٍ عامّ تأبى الاعتراف بشيء من كلّ هذا الذي يزعجها، من الأشــكال التي فيها تتفكّر في ما يخصّها من أشياء، والتي، بالتالي، ترتاح لها.

مع ذلــك، هذا لا يعني أنّ العلــوم لم تبتكر، هي الأخرى، أشــكالاً من فئة تلــك اللامتوقَّعة، ما أتى به نيوتن من هذا الفعــل عن بُعد (جذب كوكب لكوكب، وبالتعميم، جسم لجســم، ومن ذلك، الجاذبيّة، المدّ والجَزر، إلخ) الأمر الذي بلبل الأشــكال القديمة التي اتّبعها الفكر منذ أرسطو: التمييز بين **الحركــة الطبيعيّة**، التي تجعل الجســم يميل إلى أخذ، الحجر إلى الأســفل، والدخــان إلى الأعلى، أو أنّ الإنســان يميل إلى مكانته، العبد إلى الأســفل،

---

(١) في صيغة أولى: «نظريّة دكتاتوريّة البروليتاريا».

(٢) لاكان، السيمِنار، الكتاب X: القلق، في: J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X : L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 113, 140 *sq.*

(٣) سارتر، **الوجود والعدم**، م س، ص ٦٧٢.

والأمير أو المالك إلى الأعلى، و**الحركة العنيفة**، التي تصدّ الحركة الطبيعيّة بدَفْع غير منتظَر، يمكن بفضله رميَ نِبال أو قذائف مدفع تقتل العدوّ، ويمكن بفضله، ولله الحمد، إجبار العبيد، الذين قد يحسَبون أنفسهم أحراراً، على الخضوع.

وهذه الفكرة الأوّليّة الخاصّة بالفعل عن بُعد، التي جرى التخلّي عنها وتطويرها في الوقت نفسه، لدى فيزياء الجُزَيء الحديثة وأينشتاين، تصوّروا أنّها ليست ممّا لا تأبه له الفلسفة، باعتبارها، هي أيضاً، نوعاً من فعل عن بُعد، إذْ يجب ألّا ننسى أنّها لا فعل لها أبداً إلّا على نفسها، ولا تفعل في الخارج إلّا بشرط ألّا تفعل إلّا على نفسها. ليس المجال هنا للمضيّ قُدُماً في هذا الاستكشاف، إذْ قد نتعرّض، أيّاً يكن ما بلغته العلوم المسمّاة طبيعيّة من تَقَدُّم، للوقوع في اللاشكليّ السائد ليس في اللاواعي الإنساني وحسْب (تصوّروا أنّه يزدري مبدأ التناقض!)، بل كذلك في هوامش معيّنة من الممارسة السياسيّة، والجماليّة، والعائليّة، والأخلاقيّة، وحتّى (إلى أين الوصول!) الدينيّة. نترك هذا الفصل إذاً، مفتوحاً، ونحن على ثقة بأنّ للعلوم، ولتفكير الفلاسفة، ولخيال الفنّانين وللسياسيّين، القدرة على متابعته وتدقيقه.

XIV

حــان الوقت فعلاً للانتقال إلــى المقولة الأخرى التــي تنتظر منا التفرّغ لها قليلاً، إذْ ســبق أن ذكرناها، أمام «محكمــة» مداركنا المحدودة، مع مقولة الموضوع: أعني: مقولة الذات ذ.

لا شكّ في أنّ هاتين المقولتين لا تهمّان نظريّة المعرفة وحدها بل مجمل الفلسفة - تسنّى لنا أن نتبيّن ذلك في كلامنا على الموضوع، الذي تناولناه عبر حقيقته، ألا وهي الوجود. وسنتناول هنا الذات ببضع كلمات وفق النهج نفسه.

يمكن للذات أن يكون موضــوع الكلام، حتّى لو كان الكلام يدور حول مقولة الموضوع: على أيّ حال، يكون عندئذٍ مشخّصاً. يمكن للذات أن يكون الشــخص المتكلّم، الذي يقول «أنا»، كما يقول «أنــت» للمخاطَب الحاضر الــذي يُوَجَّه إليه الكلام، وكمــا يقول «هو» عن آخَر غير مشــخّص وغائب. «إنّه الذي ليس هنا»، الشــخص الغائب، الشــخص غير المشــخَّص، وفق ما أحســن بنڤينِست[1] قوله. هذا لنقول إنّ اللغة، وخصوصاً، الفعل، غير قابلين للاستعمال دون التشــخيص، وبالتالي دون هويّة تخصّ ذوات، للدلالة على المتكلِّــم، والمخاطَب، والمتكلَّم عليه، في المفرَد وفي الجمع. تشــخيص، هويّة: أنا بالذات، أنت بالذات، هو بالذات، ولا مجال للخطأ حول الشخص، وإلّا أصبح كلّ خطاب مستحيلاً، وأصبح كلّ واقع عصيّاً على التشخيص، وما عاد هناك من شيء مماثلاً لذاته، واحداً. هذا الواحد ـ بالذات.

هذا ما يضيفــه الذات إلى الوجود: إنّه هو بعينــه، وليس آخَر، هذا الفرد الذي يكون هكــذا إذْ يتعذّر تقســيمه إلى قطعتَين. هكذا يــروي هيغل قصّة سليمان، وهو يقضي بسلطانه بين امرأتين كانتا تتنازعان أمومة طفل: طالما أنّ

---

(١) إ. بنڤينست، «طبيعة الضمائر»، في مسائل الألسنية العامّة: E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* t. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 251.

كلّاً منهما تقول: إّه لها، فليُقطَع اثنين! ما جعلهما تصرخان جزعاً، إذْ إنّ مفهوم الفرد، كما يشير اسمه، غير قابل للقسمة، وهو أقوى من كلّ خاصّيّة وهميّة قد تُقسِّــمه أو تُقطِّعه. ينبغي بلوغ ما هو دون الذات، بلوغ اللاواعي، للإقرار، كما كان فرويد قد قال، وكما بيَّن بالنســبة إلى حالة الطفلــة ميلاني كلاين[1]، بأنّ هناك اســتيهامات مواضيع جزئيّة، إذاً، إنّ التقطيع يمكن أن يكون شــكلاً من الوجود، وإنّ عدم قابليّة الذات للقســمة يفترض هذا التقطيع البدئيّ باعتباره ما ينبغي أن يتجاوزه، في الحال الأوديبي، للتوصّل إلى وجود الذات: الواحد وغير القابل للقســمة، مثل الجمهوريّة، مثل الله. إذْ يصحّ، في الفلسفة كما في السياسة، أنّ كلّ انقسام مميت.

إنّــه هو بعينه وليس آخَــر، واحد وغير قابل للقســمة: هكذا هو الذات. من حيث المبدأ. وهو الذي يســمح إذّاك بتعييــن هويّة كلّ موضوع، كلّ واقع باعتباره مماثلاً لنفســه، في المكان وفي الزمان. يكون الذات عندئذٍ نفسَه (هو بعينه، ليس آخَر)، ما يسمّيه هيغل بـ Selbst في إمكانه أن يقول «هذا أنا بعيني وليس آخَر»، الواحد والمتماثل مع نفســي، مع كــون الهويّة انعكاس الواحد على نفسه كذات.

من البديهي أن مقولة الذات، حتّى لو أنّها لا تحمل الاسم الذي يّستخدَم لها في لغتنــا - أصابته العدوى على نحو رهيب مــن الإيديولوجيا الحقوقيّة البرجوازيّة، ســنرى لماذا - حتّى لو حملَت اسماً آخَر غير مقولة الذات (التي نعرِّفها بوظيفتها الفلسفيّة) هي مقولة لا غنى عنها لكلّ فلسفة، سواء أكان ذلك لتبنّيها أو لرفضها.

ما العمل فعلاً، إذْ يُطرَح الوجود، كي يَظهَر تحت هذا أو ذاك من الأشكال

---

(١) فرويد، «ثلاثــة أبحــاث حول نظريّــة الجنس»، فــي: **الأعمــال الكاملــة**، م س، المجلّد الســادس: ١٩٠١-١٩٠٥؛ كذلــك «مســاهمة في التكوين النفســي لحــالات الهوَس - الاكتئابي» (١٩٣٤)، تباعاً:

S. Freud, *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VI : *1901-1905*, Paris, Puf, 2006 p. 114-133 ; *Essais de psychanalyse, 1921-1945,* Paris, Payot, coll. « Sciences de l'homme », 1998, p. 311-340.

الواحدة والمشـخَّصة ، والقادرة، في حال أعطِيَتِ الكلام، أن تقول: نعم، هذا أنا بعينه، أنا هذا الحجر بعينه، هذا الكلب، إلخ، ذلك أنّه، في ما خصّ الكائنات التـي تملك القدرة على الكلام، يمكننا أن نَثِق بها، مع فارق تحفّظنا على أنّها، نظراً إلى قدرتها على الـكلام هي تملك كذلك القدرة على الكذب، أي ليس على أن تُخطِئ وحسْـب، بل كذلك على أن تُوقِع في الخطأ - ما العمل إذاً، إذْ يُطرَح الوجود، كي يُطرَح الذات، أو المعادِل له، لِلتَفكُّر في الكائنات المتفرِّدة في ما لها من فرديّة و هويّة؟

هكذا، ونكتفـي بهذه الأمثلـة (إذ إنّها عديدة)، اقتـرح أفلاطون نظريّة **المشارَكة**[1]. كلّ فرد، ملموس ومماثل لنفسه، لا يوجَد إلّا بتشارك مع الفكرة التي هي فكرتـه: فتى جميل، وفتاة «جميلة»، ليسـا جميلَيـن، ومثيلَين، إلّا بمشـاركتهما في فكرة الجميل. لكنّ هذا لا يكفي، إذْ إنّ مثل هذه المشـاركة لا تُضفي عليهما إلّا عموميّة الجمال، وليـس فرادة وجودهما الذاتي. عندها تَخَيَّل أفلاطـون نظريّة الخليط[2]، وهي على نحو مفـارِق هذا الخليط الذي يؤسّـس بذلك التمييزَ الفرديّ للذوات، لتبيان حتّـى فرديّتها الأكثر فرادة. ما الذي يختلـط هكذا ليؤلّف هذه الفرادة؟ «أنواع من الكائن» (**السفسـطائيّ**)، الكائن واللا- كائن، العامّ والخاص، الجميل والبشـع، الواحد والآخَر، إلخ. أنواع الكائن التي أخذت تستبق مقولات أرسطو المعروفة.

ذلـك أنّ أرسـطو فَطِنَ[3] إلـى أنّ النظريّة الأفلاطونيّة ليسـت متناقضة وحسْـب (نظراً إلى أنّ الخليط هو المقدّر له أن يُؤسِّـس، إذاً، أن يَضمَن اللا ـ خليط، وتمايز الذات، وفرادته)، بل وعاجزة عن إحداث النتيجة المسـتهدفة: ليـس بخلط أفكار عامّة، ولو إلى ما لا نهاية، يمكن التوصّل إلى انتظار **الفرادة الملموسـة**، فرادة «إنّه هو بعينه وليس آخَر». شَـرَعَ أرسطو إذاً، بالخوض في

(١) أفلاطون، بارمنيدس، 129 a-133 c؛ فيدون، 100 c-e.
(٢) أفلاطون، السفسطائي، ٢٤٩.
(٣) أرسطو، ما وراء الطبيعة:
Métaphysique, A 9 (992 *b* 18-24, 993 *a* 7-10); Z, 12-16 (1037 *b* 8-104 *a* 5).

تحليل معكوس: بدل أن ينطلِق من الفِكَر، أي بدل أن يَطرَح كمسلَّمة أنّ لِكلّ كائن ملموس فكرةً خالصة تعطيه وجوداً وتَحدُّداً (على نحوٍ ما شيئاً من الوجود المدرَك كواقعٍ مطلق، وغير ملتبِس، وممتلئ، وتامّ)، انطلق من الملموس، ممّا يستطيع كلٌّ منّا أن يراه ويلمسه هنا والآن، ويحفظه في ذاكرته كي يُخضِعه للتفكّر. لذا نستطيع عن حقّ اعتبار أرسطو أباً للتجريبيّة، التي سنتناولها لاحقاً.

وبتحليله الأشياء الحقيقيّة على هذا النحو، اكتشف أنّها متعدِّدة ومتمايزة، إلى ما لا نهاية، غير أنّها مع هذا، في هذا الكينونة التي كانت **وجودها** (معنى أوّل للكائن)، كانت تُقدِّم ليس أشكالاً، بل كيفيّات متفرّدة لكلّ شيء في نوعه، ومشتركة بين الأشياء جميعاً: الكمّيّة، الكيفيّة، الزمان، المكان، الموقع، الأَجَل، إلخ؛ معنى ثان [كذا] للكائن. وعلى عكس ما كان من أفلاطون، فوجئ أرسطو إذْ اكتشف أنّ هذه الكيفيّات **محدودة** العدد، وكان على كانط[1] لاحقاً أن يستعيد هذا العدد المحدود من الكيفيّات، مثيراً استهجان هيغل، وأسماها **مقولات**[2] (لم تؤخذ الكلمة هنا بالمعنى الذي نعتمده، مع أنّها مقرونة به). فبمزاوجة كائن الوجود مع خلطة الكيفيّات المعنيّة بكائن المقولات («الكائن يقال بمعانٍ عِدّة»)، وبالمماثلة عمليّاً بين مقولات الكائن الفلسفيّة ومقولات الكائن اللغويّة (كيفيّات الإعراب وتصريف الفعل)، ادّعى أرسطو أنّه تَوصَّل إلى النتيجة التي أخفق أفلاطون في التوصّل إليها: أنّه بَلَغَ أخيراً **فرادة كينونة الذات**.

مع ذلك ظَلّ هو أيضاً مقيماً في تجريد العموميّة، حتّى أنّه اعترف بكونه

---

(١) كانط، نقد العقل الخالص، م س، ص ٩٢-٩٨ (A 76-84/B 102-116)، ونقد العقل العملي، م س، القسم الأوّل، الكتاب I، الفصل II، ص ٦٨-٦٩.

(٢) أرسطو، الأورغانون، I: المقولات (Aristote, *Organon*, I: *Catégories*, 4 (1 *b* 25-2 *a* 4.
يعدّد أرسطو عشر مقولات (الماهيّة، الفعل، الهوى، الزمان، المكان، الموقع، الكمّيّة، الكيفيّة، الصلة، الامتلاك).

أنظر: ما وراء الطبيعة: (*Métaphysique*, E, 2 (1026 *a* 35-1026 *b* 2.

«دون العِلم بكُنه الفرد[1]». ذلك أنّك إذا اعترفت بكينونة ذات، حسناً: تكون قد أعطيتَه الوجود، وتفكّرتَ فيه تِبعاً للوجود، فإذا أضفتَ فوق ذلك وجوده وفق كيفيّات الكمّيّة، والكيفيّة، والموقع، إلخ، حسناً: لقد قُمتَ بتدقيق كيفيّة هذا الوجود. لكن مَن يضمَن لك أن ليس هناك عدد كبير من ذوات يندرجون تحت خَلْطَتك المقوليّة؟ ومَن يضمن لك، خصوصاً، أنّك بلغتَ **الجوهر** الجَوّانيّ لهؤلاء الذوات أو لهذا الذات المتفرِّد، مثل الشمس (الفريدة في نوعها) أو سقراط (غير القابل للاستبدال، نظراً إلى أنّه وقد مات لم يبقَ منه إلّا الذكرى والأسف)؟

حاول أرسطو أن يتدبّر أمره في ما أثار هو نفسُه من تناقض، فقام بوضع نظريّة غريبة هي في الوقت نفسه نظريّة للماهيّة، وللجوهر، وللفرادة. أوجد بدءاً نظريّة تخصّ **الماهيّة**، إذْ يتوجّب ولا بدّ أن يكون هناك ذات يندرج تحت الصفات التي تضفيها المقولات على كائن مُعيَّن مُحدَّد، على **أوپو كايْمنُن**[2] upokeiménon، وهو، بالمعنى الحَرْفيّ، ما هو مُمَدَّدٌ مِن تحتُ، «سَنَدٌ» كما سيقول ماركس في **الرأسمال**[3]. لكن قول ذلك يبقى عامّاً. هذا قد يُتيح أن تُنسَب التحديدات إلى ذات، إلى الماهيّة، فيُتاح إذاً، بكلّ بساطة، الكلام على كائنات حقيقيّة (عمليّة كانت سفسطات أعداء أرسطو، الذين انتقدهم في أعماله كافّة، تُحظِّرها، بالمعنى الحقيقي للكلمة، على البشر)، وليس الكلام عليها وحسْب، بل كذلك، (إذ إنّ أرسطو لا ينتمي إلى المذهب الإسميّ) بالكلمات، إعطاء صفات حقيقيّة لكائنات حقيقيّة.

لكن ليس في هذا ما يصف **الماهيّة** كذات. هذا يقتضي بالتالي أن تضاف

---

(١) أرسطو، **ما وراء الطبيعة**: Aristote, *Métaphysique*, B, 6 (1003 *a* 12-17); M, 10(1086 *b* 33).

(٢) م ن: Z, 3 (1028 *b 34-1029 a 8).*

(٣) ك. ماركس، **الرأسمال**، م س، مقدّمة الطبعة الألمانيّة الأولى، ص ٣٧. [بالعربيّة، **رأس المال**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٦، (ترجمة فالح عبد الجبّار) : «لم أصوّر أبداً الرأسمالي والملّاك العقاري باللون الوردي. لكنّ الأمر هنا لا يتعلّق بالأشخاص، إلّا باعتبارهم تشخيصاً لمقولات اقتصاديّة، إسناداً لمصالح ولعلاقات طبقيّة محدّدة.»

إلى نظريّة الماهيّــة نظريّة **الجوهر**. قد يكون الأكثر إثارة للاهتمام في ذلك أنّ أرسطو يســتحضر المقولة نفسها، الكلمة نفسها: **أوسيا** ousia، للدلالة، ابتداءً من شروعه بالبحث في نظريّة الجوهر، على الجوهر والماهيّة في الوقت نفسه. وبذا تتوقّــف الماهيّة عن كونها **أوپو كايمنــن**، أو الـ«ما هو ممدَّد من تحت»، أو «الأساس»، أو «الســند[1]». ذلك أنّ **الأوسيا** تحمل مطمحاً آخر: التوصّل إلــى قول ما يُكوِّن بالتخصيص كائناً معيَّناً، وما يَكون «بالتحديد الجوهر الفرد الذي يخصّه، وليس آخَر». هكذا توجَد لدى أرسطو نظريّة كاملة حول الجوهر توحي بأنّ الهدف قد تَحقَّــق، وبأنّ لدينا بالفعل تعريفاً يُعرِّف **الذات بجوهره**. لكنّ هذا أبســط من أن يُركن إليه، إذْ إنّ الجوهر هــو كذلك فكرة أوّليّة عامّة. تصلح للتطبيــق على كلّ كائن، فتَطلُّبُ أن يكون هــذا الجوهرُ الجوهرَ الفردَ لكائن معيّن، هو تَطلُّبٌ عامّ هو الآخر.

لذا واصل أرسطو العمل، مُمَزَّقاً، لكن واعياً، يتساءل ما الذي **يَفْرُد الذات** (المقصــود هنا: في الكائن وفي تعريفــه معاً، إذْ إنّ النظريّتَين عند أرســطو. نظريّة الكائن ونظريّة التعريــف، مقترنتان دائماً الواحدة بالأخرى). وكان من الطبيعي، نظراً إلى كونه في طريق مســدود، أن يقدِّم عِدَّة إجابات[2]: ما يَفرُد، هو تارةً **المادّة** (لكن ما هي المادّة؟ إنّها ملتبسة عند أرسطو، الذي، رغم بعض التذبذبات العابرة، ليس مادّيّاً)، وتارة **الحادث الطارئ**، وتارة **الشكل**.

هل هناك من ضرورة لترجمة هــذه التعابير إلى الكلام الدارج؟ في حال كانت **المادّة** هي ما يَفْرُد، هذا يعني أنّ ما يُعرِّف هذا الحَجَر، أو هذا الحيوان، أو هذا الإنسان، ليس تحديد نوع المادّة وحسْب، بل كذلك الترتيب الفريد لتلك المادّة (كأن يكون كلب معيَّن أصهب الوبر، وإنسان معيَّن طويل الأنف، إلخ)، كذلــك مكان وزمان وجودها (كلب، كلبتي، زوجة الفرّان، أمّ أولادي، رئيس

---

(١) أرسطو، **ما وراء الطبيعة**: *Métaphysique*, D, 8 (1017 *b* 10-26); Z, 4 (1029 *b* 12 *sq.*).

(٢) م ن: *Z, 4-6 (1029 b 13-1032 a 10); Z, 10-13 (1034 b 20-1038 b 34); H, 1 (1042 a 5-33).*

الجمهوريّة ســنة ١٩٧٦). وفي حال كان ما يَفرُد هــو **الحادث الطارئ**، هذا يعني، إذا اكتفينا بمَثَل الإنســان، أنّ حَوَلَ العين كان ما حدّد المرأة التي عشقها ديكارت، والتأتأة ما حدّد جوڤيه، والعَرَجَ ما حدّد إبليس لوساج، والنومَ ساعة يشاء ما حدّد ناپوليون، والنومَ دائماً ما حدّد كوتوزوف، إلخ[١]. وفي حال كان **الشــكل** (حامل وِزْر كلّ آمال أرســطو الخائبة، إذْ إنّه المسبِّب الأرفع والأكثر شَــدّاً على موضوعه) ما يَفــرُد، هذا يعني عندئذٍ أنّ **الغايــة**، الهدف، الوجهة، هي التي تُحدِّد فرديّة الذات، غايتــه الفريدة، نظراً إلى أنّنا، في بعض الظروف الخاصّة، ومع أنّ «المقابر كلّها ملأى بأناس لا يُستعاض عنهم»، نعلم جيّداً أنّ الأفــراد غير قابلين للتبديل ما بينهم، وأنّ أنــا ليس أنت، وأنّ زوجتي والحمد لله ليســت أنا، وأنّ أرسطو كان يتعذّر استبداله بأيّ شخص، وأنّ الإسكندر ذا القرنيــن كان أقلّ قابليّة منه لذلك، وأنّ العالَم مكوَّن من كائنات «لن يراها أبداً مرّتين[٢]»، لذا ينبغي بالتالي إمّا أن نُحبَّها وإمّا أن نُزيلها.

وعندما يتكلّم أرســطو على هذا النحو على **شــكل - غاية**، هو لا يقصد الوظيفــة، إذْ إنّ كلّ وظيفة يمكن أن يؤدّيها أيّ موظَّــف، ويكفي توظيفه، بل المقصــود غائيّة، وغائيّة غير قابلة لإحلال أخــرى محلّها، إذْ إنّ العالَم مُكوّن على نحوٍ يتعذَّر معه إشــغال محلٍّ واحد من قِبَــل كائنَيْن، يتعذّر معه جلوس اثنين على كرسيّ واحد، إلّا بأخذ مكان الذي يشغَله، وإزاحته خارجاً بالمعنى الحقيقــي، الأمر الذي يُنافي الطبيعة، الــphysis [فيزيس]، التي تتدخّل في نهاية الأمر محاوِلةً تحقيق اللُحمة النظريّة لهذا التجهيز المنتقَص.

بلى، هناك طبيعــة (ما دون قمريّــة: عالَمُنا في هذه الدنيــا، إذْ إنّ القمرَ

---

(١) لويس جوڤيه (١٨٨٧-١٩٥١) كان ممثلًا فرنسياً: نشر ألان-رينيه لوساج (١٦٤٨-١٧٤٧) رواية الشيطان الأعرج سنة ١٧٠٧؛ كان ميخائيل كونوزوف ضابطاً برتبة فيلد مارشال روسي الذي كان منشغلاً بطرد جيش نابليون من روسيا من جهة وكان من جهة أخرى كان موهبة في البقاء غافلاً من أجل تفادي الأوضاع الحرجة.

(٢) «Alfred de Vigny, *'La Maison du Berger'*, in *Poésies complètes,* éd. A. Bouvet (Paris: Cluny, 1937), p. 147.»

والأنجُمَ معفاة من الصيرورة، باعتبارها دائريّة الحركة، في حين أنّ الحيوانات والبشر محكومون بعدم القدرة على الحركة الدائريّة، ولذا يطاولهم الموت). بلى إذاً، هناك طبيعة، وهذه الطبيعة هي نظام، نظام الأنظمة الذي يُعيِّن لكل كائن فرد مكانه ووظيفته ضمن كلّيّة تنظيمه. هي، الطبيعة، ما يقتضي وجود بشر يكونون «عبيداً بطبيعتهم[١]» ويظلّون كذلك مادامت «المكاكيك [جمع مَكّوك] لا تدور (في دائرة) تلقائيّاً[٢]»، ما يقتضي وجود رؤساء دولة بطبيعتهم، وبطبيعة الحال، فلاسفة بطبيعتهم، كي يضعوا نظريّة هذه الطبيعة، السياسية في التزامها الصمت على نحوٍ رهيب، لكن، ولله الحمد، ينوب عنها الفيلسوف في الكلام، من أجْل أن يتقبّل البشر الموقعَ المفروض عليهم كي يدور الكلّ دائريّاً: أجَل، يدور دائريّاً، لأنّ هذه الحركة وهذه الصيرورة اللتَين لا تدوران دوائر [في حالة كلّ كائن على حدة]، يتبيّن لنا من حاصل عمليّة الجمع أنّها تدور دوائر، وأنّ حاصل الجمع هو هو دائماً لا يتغيّر، بدليل تاريخ التشكيلات السياسيّة: تمرّ دوماً بالأطوار نفسها، المَلَكيّة، الجمهوريّة، الاستبداد، وقد عرف أرسطو قَبَساً منها، إذْ كان ينصح الملوك ورؤساء الدولة استناداً إلى نظريّة تُثبِتُ الأحداثُ صحّتها دائماً، مع استثناء أو استثناءين، كان أحدهما ذلك الذي كَلَّفه أن ينتهي، دون أن يغادر أثينا، مُبعَداً. ذلك أنّ هناك استثناءات في الطبيعة، التي، مع هذا، لا تَعمَل «شيئاً عن عبث»، التي، مع هذا، «لا تَعمَل قفزات»، وما هذه الاستثناءات إلّا تلك المسوخ التي قام أرسطو، المعروف بنزاهته ولم يَفُتْه منها أيّ استثناء (لُقْطة: الرَجُل، وضع نظريّة للفرصة السانحة أيضاً)، بوضع نظريّة لها أيضاً.

ها نحن نشهد كيف يحاول رَجُلٌ لبيب أن يتدبَّر أمره في نظريّة تخصّ الذات، عندما تكون مُدَعَّمة بنظريّة تخصّ الكائن وبنظريّة تخصّ الجوهر. وهو لم يتوصّل، كما نرى، حتّى إلى صَوْغ نظريّة تخصّ هذا «الضرب من

(١) أرسطو، السياسة، الكتاب الأوّل، 2 (1252 a 2-3).
(٢) م ن، الكتاب الأوّل، 4 (1253 b 3)؛ الكتاب الأوّل، 5 (1254 a 2 sq).

أفراد»، الذي تكلّم هيغل عليه بسخرية، ألا وهو الذات. ويذهب الظَنّ، استناداً إلى عـدد «ذوات [أيضاً: أتباع، رعايا (ت)] السـوء» الذين يسـكنون كامل أعماله، ابتداءً من العبيد الذين يرفضـون أن يتقبّلوا ما هم عليه، ووصولاً إلى الأهواء التي ترفض ملازمة «الوسـط العَدْل»، [مروراً] برجال دولة ينساقون وراء الطمـوح ولا يتقبّلون المصير الذي ترسـمه لهم الطبيعة، وبالفلاسـفة السيّئين، هؤلاء السفسطائيّين الذين يرفضون تسمية الهِرّ هِرّاً، إلخ، أنّ هذا كان من المستحيل على أساس نظريّ.

لكنّ أرسـطو كان يجد عزاءه في تفكيره بأنّ هناك في مكان ما وجوداً هو الفـرد بامتياز، مُنَزَّهاً من كلّ مادّة ومن كلّ حادث، **وجوداً هو شـكل خالص،** يوجد بعيداً ما فوق الشـمس - هي هذا الفرد الذي يشكّل عائقاً لكونه مجرَّدَ مـادّة (ناراً لطيفة) - إذ إنّـه ذكاء خالص: إله. وتَجَنُّباً للوقوع في إشـكالات أرسطو، كان على هذا الإله، بعيداً عن إدراك العالَم (أنت تتحدّث عن خوض مغامرة)، أن يكتفي بإدراك ذاته، بأن يكون الفكرَ الذي يتفكّر في نفسه، «noèsis noéseos»[1]، وهكـذا يتجنّب الإزعاج. وبكونه فِكْراً، يكتفي بتأمّل الطبيعة من بعيد، القمريّة منها وماتحت القمريّة، وبأن يعمل عمله فيها بالتسـيير عن بُعد (مذّاك!) كما يجدر به كفيلسـوف، باعتبارها غايته، ممارساً عليها بالتالي على هذا النحو (مذّاك!) جاذبيّة طيّبة. كان في ذلك، ولا شكّ، منحى إلى الاستغناء عن الله، الأمر الذي أكسب أرسطو سُـمعته كماديّ، التي كرّسها ابن رشد[2] في إسپانيا بين الفلاسـفة العرب، فكانت بمثابة الفاجعة حَلّت بالقديس توما الذي حاربه بلا هوادة - لكن كذلك منحى لتحييد الله، بعيداً من كلّ معارضة، باعتباره المقولة الأرفع التي تحتاج الفلسـفة إليها رغم كلّ شيء كي تتفكّر في

(١) أرسطو، ما وراء الطبيعة: *Métaphysique*, A, 9 *sq.* (1074 *b* 15 *sq.*)

(٢) إبن رشد، تفسير ما وراء الطبيعة؛ كذلك، توما الأكويني، ضدّ ابن رشد، تباعا: Averroès (Ibn Rušd), *Grand commentaire (Tafsir) de la Métaphysique,* Paris, Vrin, coll. « Sic et non », 2002 ; Thomas d'Aquin, *Contre Averroès,* Paris, GF-Flammarion, 1999.

مــا تتفكّر فيه: أي العالَم وعثراتها الخاصّة. لكن كذلك، هذا الشــيء الرهيب في ملموســيّته، منحى لضمــان «الطبيعة»، أي النظام القائــم، نظام المعارف المكتسبة، ولا شكّ، حتّى لو احتاج الأمر إلى تطويرها (يُعتبر أرسطو مؤسس أوّل CNRS [«المجلس الوطني للبحوث العلميّة»] في التاريخ)، لكن كذلك النظام الاجتماعي والسياســي الذي كان في أمسّ الحاجة إلى تلك الضمانة. في وقت كانت الصراعات الطبقيّــة تُفضي كل لحظة، وعلى نحو غير متوقَّع. إلى انقلابات في الدولة واضطرابات اجتماعيّة.

XV

أودّ هنا أن أتقدّم بملاحظة بسـيطة عابرة. وهي أنّ فيلسـوفاً حقيقيّاً مثل أرسـطو يفكِّر، وأنّه يفكّر على نحوٍ متتابع منطقيّاً على أسـاس من افتراضاته الفلسـفيّة المسـبّقة. فالفيلسـوفُ ليس رجلاً يلتقط ما يَعرِض له. إنّه، على طريقته، «يَسـتجوِب تحـت التعذيب» ليس الطبيعة، بل أسـئلتَه هو نفسـه، ويدفعهـا حتّى انتزاع نتائجهـا. وهو بدفعه إيّاها حتّى نتائجهـا، إذا كان مثاليّاً (سـتعالَج حالة الماديّة لاحقاً أدناه) يظلّ يصطدم بصعوبات، تنتج من الطابع التخيُّلي لافتراضاته المسبّقة ولأسئلته، وتدحضها وقائع التجربة. ويواجِه هذه الصعوبـات بوضع نظريّات هي هروب إلى الأمام، تنقل المسـألة التي ظلّت في السابق بلا حلّ إلى مسـألة جديدة، باقية مجدَّداً بلا حلّ، وهكذا دواليك، في سـبيل حلّ التناقضات المعلّقة ونظريّاتها المتناقضـة كافَّة، إلى أن ينتهي الفيلسـوف بالعودة إلى البيت، إلى نقطة الانطلاق، وبالطبع، دون أن يدري: عودته إلى فكرة الوجود التي كان يتظاهر بالتساؤل في شأنها، لكن مضيفاً إليها، كصفة مُلازِمة، ما بذله من جهد فكـريّ جبّار، وهذا ما يجعل الوجود يتحوّل إلى فِكْر، إلى فِكْر يتفكّر نفسـه، أي إلى تجسيد الفيلسوف نفسه، الذي كرّس كلّ الخطاب الدؤوب الـذي ألقاه كي يَضمَن لقرّائه، وللذين يمكن أن يتأثّروا بهم، أن النظام الطبيعي، أي النظام القائم، النظام الاجتماعي والسياسـي، هو «مطابق للطبيعة»، أي إنّه جيّد، وأنّ من الجريمة المساس به.

سيقال إنّ هذا الجهد الجبّار يذهب عبثاً، نظراً إلى كونه تحصيل حاصل. هذا غير صحيح. ذلك أنّ الفيلسـوف، إذْ يطرح في طريقه هذا السؤال أو ذاك، يكون، دون أن يدري، قد مَرَّ بمسائل حقيقيّة: بل صاغ مقولاتٍ ومفاهيمَ نظريّة للمسـاعدة في الوقت نفسـه على طرح مسـائل علميّة وعلى حلّها. وتاريخ الفلسـفة يبيِّن ذلك بجلاء باهر. أن يكون أرسـطو قد سبق نيوتن عشرين قرناً

إلى فكرة التسيير عن بُعد، كما سبق فرويد اثنين وعشرين قرناً إلى فكرة مقولة المحرِّك الساكن، التي تُلخِّص، في تقريب أوّليّ، حال المحلِّل النفسي، يُبيّن ذلك بما يكفي من الوضوح. وأخيراً عرض عالِم تشيكيّ في الرياضيّات، مثلاً. ما يبيّن أنّ في الإمكان أن نجد لدى أرسطو استباقاً للهندسات غير الإقليديّة (ليس في ذلك بذاته ما يستدعي الدهشة، إذ إنّ نظريّة الموقع لدى أرسطو مرتبطة بالكائن، وليس بحَيِّز الهندسة الإقليديّة). وفي نطاق الأمثلة الأقلّ إبهاراً والأكثر تواضعاً، نعلَم تماماً أنّ مقولتَي الماهيّة والجوهر، اللتين ثبّتهم على نحوٍ وحيد الجانب نسبيّاً في مكانهما الخاصّ بالفلسفة المثاليّة، قد هيمن على كاملِ التفكير حتّى نهاية القرن الثامن عشر، لا في الفلسفة وحسْب، بل في العلوم أيضاً.

كان لا بدّ من هذه الملاحظة لتبيان بماذا (وليس في المجال الاجتماعي والسياسي، حيث يبدو الأمر بديهيّاً، وحسْب، بل كذلك في الفلسفة وفي العلوم) تُقدِّم الفلسفة مفارقة كونها في الوقت نفسه عدماً تامّاً، باعتبارها كلاميّة تخيّليّة، ومفيدة جدّاً في الملموس. أتكلّم هنا على الحالة الأكثر صعوبة، حالة المثاليّة، إذْ تكون الأشياء في حالة المادّيّة أكثر بداهة، نظراً إلى أنّ هذه الوظائف تكون أكثر وقوعاً في نطاق الوعي. هذا يُفسِّر، من بين ما يُفسِّر، أنّ العلميّين (حتّى في ميدان الرياضيّات) يزدرون الفلسفة ويستغنون عنها في الظاهر، معتبرين إيّاها لعبة عبثيّة، في حين أنّهم عمليّاً، ودون إدراك منهم طبعاً، واقعون في أسرها. هي يمكن أن تكون عقبةً أو عوناً غير مُدرَك؛ وعلى أيّ حال، هي توجد في حقل ممارستهم النظريّة، وتلعب، وفق الظروف، دوراً على هذا القدْر أو ذاك من الأهمّيّة. ولا يُغيِّر في الأمر شيئاً كونهم، بالطبع، لا يفطنون إلى ذلك. وهذا قد لا يكون المَثَل الوحيد على أناس وعلماء تدفعهم ضرورة يعيشونها كما لو أنّها حرّيّتهم، بينما هي تقودهم في الواقع من طرف الأنف. إلى أين وإلى متى؟ سنرى هذا في مكان آخَر.

XVI

لا يسـعني الانتقال من أرسـطو إلى النظريّات المثاليّة البرجوازيّة حول الـذات دون أن أتوقّف عند حدث فلسـفي بالغ الأهمّية، يتنافـر مع التقاليد المثاليّة، هو ما جاء على يد الرواقيّين وإپيقورس.

فقد حدثت لديهم ثورة فلسـفيّة تهمّ مباشـرة التكوّن الدؤوب للمادّيّة. وفعلاً جـاء الرواقيّون[1] (لا أتقيّد هنا بالتسلسـل التاريخي) بمنطق مدهش، وضع نهاية للفرضيّات المسـبّقة الخاصّة بمنطق الوجود، وبالتالي اسـتهوى مناطقة الحداثة (حتّى لو كانـوا نيو- وضعيّين، وهذا قليل الأهمّيّة راهناً). لقد تخلّوا فعلاً عن إلحاق (إخضاع) الكائنات والوقائع بمقولات موجودة مسبّقاً. باختصار، هم رفضوا البدء بالأصل وبالوجود، وتجرّأوا على عدم البدء بشيء: **لاشيء المعنى** هذا المتمثّل بالوقائع إيّاها.

يمكن تلخيص كلّ مسـلكهم بالجملة الوجيزة التالية: «إذا... إذاً». إذا كان البشـر فانين، إذاً، ليس من حياة أخرى، إذاً، ينبغي طلب السـعادة في هذه الدنيا، إذاً ينبغي الكفاح في سـبيلها بالشـكل المسـتطاع (هو بالنسبة إليهـم حالة اللاإنفعال، حالـة اللاتأثّر، التي كانت تحمـل معنى في عالم تسـوده الصراعـات الطبقيّـة والحروب الرهيبـة)، إلخ. والغايـة، كانوا ينطلقون من الواقعة، يدرسـونها، ويسـتخلصون النتائج التي تكون كامنة فيها، دونما أيّـة إضافة. لقد تعوّدنا النظريّةَ والممارسـةَ هاتَين، في علومنا الاختباريّة. لكن ينبغي أن نُحْسِـن تقدير الشـحنة الثوريّة في عادتنا تلك. إنّهـا نهاية الفِكَر التي تسـبق العالَم كنموذج له، وتسـيطر عليه بما لها من

---

(١) تمكن مراجعة: ديوجين لايرس، **حياة وتعاليم الفلاسـفة البارزين**؛ وأعمال ندوة عن «منطق الرواقيّين» في شانتيّي، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٦، تباعاً:

Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres,* Paris, Livre de poche, coll. « Pochethèque », 1999, Livre VII, § 41-§ 84, p. 819-845.

سُـــلطان، وتقوده إلى غايته المحتومة. إنّها نهاية البحث عن تعريف للذات الفرديّ بالماهيّة والجوهر.

ليس هناك سوى عالَم واحد (إلّا أنّ هناك إمكان لوجود عدد غير محدود من العوالِـــم، وليس لفرضيّة اللامحدوديّة هذه ســوى معنــى واحد: إظهار الوجــود العَرَضيّ لكلّ عالَم، وبالتالي لهذا العالَــم)، وليس لهذا العالَم أصل ولا غاية. يعيش البشـــر في هذا العالَم بأفق وحيــد هو ما يدركونه بالحِسّ وما يعملون، وعليهم أن يتدبّروا أمرهم مع هذا البؤس دون أن يأملوا أبداً بخلاص من ارتباكهم ومحدوديّتهم يأتيهم من إله أو ســيِّد. هذا لا يمنعهم من مواصلة العيــش، ومن إغناء معارفهم، وفقاً لمبــدأ «إذا... إذاً»، والعمل بناءً على هذه النتيجة، لكنّهم لا يستطيعون أن يأملوا شــيئاً، لا من طبيعة، موجودة، ولا من آلهة، تكون، إن وُجدت، في غاية اللاتأثُّر. هكذا كان الرواقيّون يتقبّلون الآلهة، مُبعِديــن إياها إلى منفى، كما كان المســتبدّون الجدد يعاملــون مُعارضيهم: سياســة رائعة، بلا سفك دماء، شــرط أن يكونوا على يقين من أنّ معارضيهم لا يســتعيدون قطّ، ما يكفي من القوّة لمعاودة الهجوم. الآلهة الضعيفة، شيء مريح. وكان أن أدّى هذا التفكير البسيط إلى تطوّرات هائلة، عندما حان وقتها، في العلوم وفي السياسة، كذلك إلى أسلحة ضدّ الدِين وضدّ الاستبداد.

أمّا إيبيقورس[1] فذهب أبعد من ذلك بكثير. ذلك أنّه لم يَكتفِ، عبر فرضيّة تعدّد العوالِم، بالإشارة إلى الطابع العَرَضيّ لهذا العالَم، بل دخل في التفصيل، وبيَّن، بالتفكّر في الطابع العرَضــي، كيف يؤدّي هذا الأخير عمله. إيبيقورس، هو الآخَر، لــم ينطلق من أصلِ مــا (يكون دائماً أصلَ قصــدٍ وغاية: الأصل ينطوي بالكامل على كلّ حقيقةِ الأشياء، ومع حقيقتها، غاياتها المحتومة، أي مآلاتهــا، وبالتالي دور كلّ فرد في الدولة). انطلق إيبيقورس من «واقعة» غريبة اســتوحاها من ديمقريطس. ألا وهي أنّ العالَم، منذ الأزَل (لأنّ العالَم أزليّ،

---

(١) أنظر «رسالة إلى هيرودوت»، من إيبيقورس: *Épicure, Lettres, maxims et autres textes,* Paris, GF-Flammarion, p. 61-63, 64-65, 70, 74-75.

أطروحة مادّيّة بامتياز) يتكوّن من ذرّات، من جُسَيْمات غير قابلة للقسمة (أفراد كاملة لكونها غير قابلة للتقسيم، الأمر الذي يَحُلّ جزءاً من مسألة الذات)، تسقط في الفراغ، سقوطاً متوازياً، كقطرات المطر. نَجِد صورة المطر في قصيدة [الشاعر اللاتيني] لوقريتيوس الإبيقوريّة: **في طبيعة الأشياء**[1]. لا شيء يحدث، طبعاً، وفق هذه الفَرَضيّة. والحال، كان من المهمّ، قبل كلّ بداية، ألّا يحدث شيء، أن يسود بالتالي عدم الحِدْثان، لكن ليس عدم المادّة، كما أنّ من المهمّ ألّا تكون المادّة هذه غير مُشَكَّلة، بل من المهمّ أن تكون معرَّفة بدقّة، نظراً إلى كونها مؤلَّفة من ذرّات متشابهة تماماً وخاضعة للجاذبيّة في الفراغ، وجاهزة، في حال سنحت الفرصة، للحدوث. يجب إذاً، كي يكون العالَم، ألّا يكون شيء حَدَثَ قبل بداية العالَم، إنّما أن يكون في الوجود كامل المادّة التي من شأنها أن تُشَكِّله: وإلّا، نكون واقعين في المثاليّة. كيف يكون للعالَم إذاً، أن يبدأ؟ يكون ذلك بمقتضى خاصّيّة في الذرّات، **المَيَلان** (الـ«كلينامِن»، "clinamen")، الذي يُمَكِّنها من الانحراف غير المحسوس (بفارق لا يُذكَر) عن خطّ وقوعها المستقيم. وبالضرورة، عندما يحدث هذا، تلتقي الذَرَّةُ المنحرفة الذرّة المجاورة. وبذلك نشهد، وفق إبيقورس، أنّ بداية العالَم إنّما تعود إلى **الحَرْفَ**، الانحراف. الانحراف وليس السَوِيّة، ما يشكِّل نقداً جذريّاً لكلّ سويّة، أكانت منطقيّة، أو حقوقيّة، أو أخلاقيّة، أو سياسيّة، أو دينيّة، هو الذي يكنس كلّ هذه الأحكام المسبّقة من مسرح العالَم، ويترك الأشياء تحدُث وفق ضرورة الانحراف والتكوّم.

وإذ تتلاقى الذرّات على اختلافها، وتتكوّم، إنّما تُنتِج بالفعل الكائنات التي نعرفها بفرادتها، والتي تُكَوِّن عالَمنا، العالَم الوحيد الذي نَعرِف. الاختلاف في التكوّم يُنتِج الاختلاف في التكوّن وفي الشكل وفي المظهَر، الأمر الذي يَحُلّ مسألة الذات المفرَد على نحوٍ بسيط. تتعلّق النقطة الرئيسيّة في هذه النظريّة،

---

(١) De rerum natura / **في طبيعة الأشياء**، النشيد الثاني، الأسطر ٢١٦-٢٩٣؛ النشيد الخامس، الأسطر ٤٣٢-٤٩٤.

عدا أطروحة الحَرْف ـ الانحراف، بأطروحة **التلاقي**، باعتباره مفهوم العَرَض مُطَوَّراً. ذلك أنّ لا شيء يَخُصّ سَـلَفاً ذَرَّةً مُعيَّنة بأخرى، ومع ذلك، يَنتُج كل شـيء عن هذا التلاقي العَرَضيّ، الذي يقع في المادّة، تِبْعاً للمادّة كمبدأ. قدّم إبيقورس في الفلسفة، بأطروحة التلاقي هذه، منحى في التفكير بالغ الأهمّيّة. لم يَعِه حتّى الآن سوى مكيافللي وسبينوزا وماركس. أن يكون كلّ شيء تلاقياً. إمّا بين جزيئات عناصر أوّليّة، وإمّا بين أجسـام أو ذوات مركّبة، أن يندرج كل تلاقٍ تحت عنوان هذا التلاقي الآخَر بين الزمان والمكان ومحتواهما المسمّى مصادفة (من كلمة أخرى تكرِّر معنى: التلاقي، إنّما في شـكل الملتقى)، وأن يكون كلّ تلاقٍ، في الظروف المذكورة أعلاه، ظرفيّاً، وظرفيّاً بالضرورة، فهذا ما يفتح على الأحداث، أي على التاريخ والزمن، رؤى غير مسبوقة.

فمثلما يمكن لتـلاقٍ[1] أن يقع، يمكنه أن يمتنع: يمكن بكلّ بسـاطة أن يكون فرصة ضائعة، ألّا يحصل، (البرجوازيّة الإيطاليّة في القرن الرابع عشـر ونمط الإنتاج الرأسـمالي: فرصة تلاقٍ ضاعت)، يمكن أن يكون مجرَّد لقاء عابر (رجل، امرأة) (لويس الرابع عشـر والسلطان التركي، الولايات المتّحدة الأميركيّة والصين) أو التقاءً مسـتديماً (حُبٌّ ناجـح، ماركس وإنغلز، إلخ). يمكن أن يكون تلاقياً سـابقاً لأوانه (أرسطو والهندسـة غير الإقليديّة)، فيمرّ دون أن يلفت الانتباه، أو تلاقياً بعد الوفاة (ماركس وسبينوزا)، في هذه الحالة يكون خصباً، ويفشل في حالات أخرى (ليون بلوم وماركس).

---

(١) أنظر رسالة من ألتوسّير إلى ماكتشيوكي مؤرّخة في ١٥/ ٤/ ١٩٦٩، في مراسلة بين الحزب الشيوعي الإيطالي وألتوسّير، بالإيطاليّة:

Macciocchi, *Lettere dall'interno del P.C.I. a Louis Althusser,* Milan, Feltrinelli, rééd.1969, p. 338-361.

لا تزال هذه الرسالة غير منشورة بالفرنسيّة، ونسختها الأصليّة الفرنسيّة محفوظة في متحف النشـر المعاصر في كان. «يمكن للتلاقي أن يحدث أو ألّا يحـدث. يمكن أن يكون "لقاءً سـريعاً"، عابراً نسـبيّاً كمصادفة، فلا يُفضي عندئـذٍ إلى اندمـاج [...]. إنّ تلاقياً يكون أو يصبح تلاقياً مديداً يتّخذ بالضرورة شكل اندماج" (أنظر الصفحات ٣٤٤-٣٤٥ من الطبعة الإيطاليّة).

لكـــن إذا مضينا قُدُماً في مفهوم التلاقي، آخذين في الحســبان شـروط نجاحه كما شـــروط فشــله، ينبغي أن نقــول إنّ تلاقياً لا يقع إلّا إذا الشــيء «أخذ»[1]: يجب أن يكون للذرّات علائــق كي يَعلَق بعضها ببعض. فالتلاقي عندمــا «يأخذ»، يكون قد وقع. يمكن بالطبع أن نحدِّد شــروط هذا «الأخذ»، لكنّه لا يكون ممكناً على نحوٍ أكيد إلّا في ما بعدُ (nachträglich كما سيقول فرويد[2]، دون أن يدرك كونه يســتعيد فكرة لإپيقورس)، فإذا وقع في ما قبلُ، وهــذا بالتأكيد ليس من المســتحيل، وإن ظَلّ إمكان وُقوعه احتماليّاً نســبيّاً، يتوقّف ضمان وُقوعه على مقدار التحقُّق من انتظام وتيرة تكرار حدثٍ ســبَقَ حدوثُه في ظروف يتأمّن التحقّق منها بمعرفة تَغَيُّرها.

وهكــذا إذاً، يقع التلاقي، إنّه «يأخذ»، مثلمــا «يأخذ» الماءُ فيصبح جليداً، ومثلما «يأخذ» المايونيز، ومثلما «تأخذ» سُلطةُ الدولة على وعي الناس، ومثلما أنّ نمط إنتاج ما «يأخذ». وممّا يستحقّ الانتباه والتفكُّر، أنّ هذا «الأخذ»، (prise) يستتبع [في اللغة الفرنسيّة] المفاجأة (surprise)، والهفوة (méprise)، والتكرار (reprise)، والتَرك (déprise)، والنفوذ (emprise)، كما كلّ ما في اللغة الألمانيّة يتعلّق بالتصــوّر والإدراك (begreifen, Begriff,)، إلــخ. [للقارئ العربيّ أن يضيف من لغته الفلســفيّة أمثلة على هذا التشعّب في الدلالات بالاشتقاق من مصدر واحد (ت)]. ما أريد أن أقول هو أن إپيقورس، بأطروحته حول **الميَلان ـ التلاقي ـ الأخذ** أعطانا ما يتيح لنا الفهم الدقيق لما استهدفه المثاليّون وفشلوا في بلوغه: للعِلم، انبثاقَ ذاتٍ مُعيَّنٍ، هو تحديداً وليس آخَر.

---

(١) اقترح ألتوسّــير مفهوم الـ«أخذ» في نصّ من ســنة ١٩٦٦ لم ينشــر خــلال حياته، «ثلاث ملاحظات حول نظريّة الخطاب»، **كتابات في التحليل النفســي**...، م س، ص ١٤٣: «[...] إنّني أستخدم هنا تعبير "أخذ" بالمعنى المقصود في قولنا إنّ صالصا المايونيز "أخذت".»

(٢) أنظر، مثلًا، «الحياة الجنســيّة في عِلم مسبِّبات الأمراض العُصابيّة» (١٨٩٨)، في: **الأعمال الكاملة**، م س، المجلّد الثالث، ص ٢٣٤- ٢٣٥: «يبدو أنّ الغرائز الجنسيّة يجب أن تكون، لدى الإنســان، مُخزَّنة [...] وهي تطلق فعلها، وقت ظهورها، بأقَــلّ قدر من طاقتها فقط؛ ويكــون فعلها في ما بعد أقوى بكثير، ولا يســتطيع أن يكون فاعلاً إلّا في مراحل لاحقة من النضج.»

XVII[1]

ما لبث هذا التصوّر الجريء ببساطته، ونادراً ما كان مفهوماً، أن تَمّتْ تغطيتُه (كما كان في إمكان هوسّرل أن يقول)، مع بدايات الرأسماليّة، بفكرة مختلفة تماماً، كانت تستمدّ صلاحيّاتها من القانون البرجوازي، المأخوذ من القانون الروماني، في ظروف تتيح له، تحديداً، أن «يأخذ» أو أن «يأخذ مجدَّداً». تَغيَّر عندئذٍ نموذج الذات ليصبح **الذات بالأحقّيّة**، وانتصر هذا النموذج في كلّ مكان تقريباً. لا لكونه طرد المقولات القديمة (الماهيّة، الجوهر، إلخ) من عالَم الفلسفة، إذ إنّها ظلّت تقوم بوظيفتها، لكنّه استلم الراية من تلك المقولات تاركاً لها القيام بعملها دون المساس به تقريباً، لكن مع إشرافه على عملها هذا.

ماذا كان شأن هذا الذات بالأحقّيّة إذاً؟ لنلاحظ أنّه لم يتدخّل في الفلسفة، كما هو، مباشرةً، بل في شكل بديله في الإيديولوجيا القانونيّة، الذات ـ الأصل ـ المالك ـ المؤلّف ـ الممثّل، وباختصار، **الإنسان باعتباره ذاتاً**، أو، أيضاً، الشخص الإنساني. لكن كي نفهم أنّ الإنسان تعميماً هو ما شَغَلَ الفِكْرَ بوصفه ذاتاً، ينبغي الرجوع إلى الذات بالأحقّيّة.

يُعتبَر كلّ فرد إنسانيّ، بالنسبة إلى القانون البرجوازي، ذاتاً بالأحقّيّة. عبارة «ذات بِـ...» تعني أنّه حائز على مؤهّلات حقوقيّة محدَّدة: في مقدّمتها كونه يَمتلِك خيراتٍ وله أن يتنازل عنها في التبادل التجاري. الذات بالأحقّيّة هو إذاً، مالك خيراته، لكن كي [يكون كذلك]، عليه أوّلاً أن يكون مالك نفسِه وإرادتِه، ما يجعله حُرَّ الإرادة. فهو يمتلك خيراته بكلّ حرّيّة، ويتنازل عنها بإمضائه عَقْدَ تبادلٍ حُرّاً مع آخَر. كلّ الناس إذاً، متساوون في ما بينهم، بوصفهم ذواتاً

---

(١) يستعيد هذا الفصل أطروحات قُدِّمت بصورة أوّليّة في «إعادة إنتاج علاقات ...»، م س، ص ٩٣.

بالأحقّيّة، باعتبار **الحريّة** الحقوقيّة تخصّ الجميع. ليس في هذا الشرط، كما بدا، شيء من حُلُم طوباويّ، بالنظر إلى أنّه لا يَعدو كونَه يُعرِّف الواقع الفعليّ للشروط نفسها التي تحكُم التبادل التجاري، الواقعَ الفعليّ الذي كان في صدد أن يَعُمّ. **الحقوق هي واقعٌ بالفعل ولا تقول إلّا الواقع الفعليّ**. قد يكون هذا الواقع الفعليّ الذي تقول واقعَ الحقوق التجاريّة، لكن في هذه الحالة يتطابق الحقّ مع الواقع الفعليّ، وفي ذلك خاصّيّة طالما لاحقتها الفلسفة المثاليّة بأوهامها عبثاً.

هذا الواقع فعلاً بالأحقّيّة هو المستعاد في الإيديولوجيا القانونيّة لدوافع مبدئيّة مثيرة للاهتمام. فمن المشروع أن يُطرح السؤال عمّا يجعل الحقوق، التي تبدو كافيةً نفسَها، تزدوج أو تَستكمِل نفسَها بإيديولوجيا قانونيّة. الأمر مع هذا بسيط، إذ إنّ الحقوق، مع كونها تُشرِّع رسميّاً العمليّاتِ التجاريّةَ كافّة، إنّما لا تفرضها إكراهاً (شأن الدولة والبوليس) ولا تُمضيها إجباراً (شأن الأخلاق). هي إذاً، في حاجة إلى المُلحَق المزدوج بالدولة وبالإيديولوجيا الأخلاقيّة، وهذه الأخيرة غير منفصلة عن الإيديولوجيا الدينيّة، أقلّه ما دام الدِين موجوداً. ما نسمّيه عندئذٍ **الإيديولوجيا الحقوقيّة** هو هذه الإيديولوجيا الوسيطة بين الحقوق الخالصة والإيديولوجيا الأخلاقيّة-الدينيّة، الإيديولوجيا التي تأخذ المقولاتِ الحقوقيّةَ على عاتقها، معطية إيّاها شكلاً مقبولاً من الأخلاق ومن الدين. وتجري عمليّة الانتقال والتحوّل هذه بإزاحة لمقولة الذات، الذي يتوقف عن كونه مجرَّد ذات **بالأحقّيّة** (ذي صفات محدودة) ليصبح **ذاتاً إنسانيّاً**، قادراً على الاضطلاع بالمقولات الحقوقيّة، إنّما كذلك بالمقولات الأخلاقيّة وبالمقولات الدينيّة: هكذا يتسنّى لهذا الذات الجديد أن يُضيف إلى مقولات المِلكيّة، والحرّيّة، والمساواة، المقولات الأخلاقيّة التي تخصّ الأخوّة، والكَرَم، والضمير الأخلاقي، والنِيَّة الطيّبة، والاستقامة، بالإضافة إلى المقولات الدينيّة التي تخصّ الخليقة المحدودة، التي خُلِقَتْ من أجل خلاص هذا الذات الجديد، عبر الخطيئة والافتداء الذي يضمن له

الحياة الأبديّة. ولمّا كانت هذه الإيديولوجيات الحقوقيّة والأخلاقيّة والدينيّة تمسّ بالطبع إيديولوجيا الممارَسة سواء أكانت شُغلاً على الطبيعة أم شُغلاً بشرٍ على البشر (الإنتاج، السياسة)، يصبح هذا الذات الجديد، إلى ذلك، ذاتاً نشيطاً، وناشطاً مسؤولاً عن أعماله، واعياً لمشاريعه، سيِّداً (أو لا) على أفعاله. ومسدِّداً الحساب في نهاية النهايات، ليس أمام الله، بل أمام محكمة التاريخ. مع أنّها ليست بمحكمة، إلّا في نظر هؤلاء المثاليّين غير المغفور لهم الذين يريدون للعالَم، حتّى عندما يكون لادينيّاً ورأسماليّاً، أن يكون ذا معنى.

بيّن ماركس أنّه على أساس من الإيديولوجيا القانونيّة تَمّت إقامة كامل بناء الفلسفة البرجوازيّة، التي يمكن القول إنّ كانط هو ممثّلها الأكمل، أقلّه حين كانت البرجوازيّة تطمح إلى السلطة. فكانط، من زاوية النظر البرجوازيّة، فيلسوف ماديّ حقيقيّ. فقد وضع حدّاً لفلسفة الوجود، مواصلاً نقد الكائن والماهيّة، النقد الذي كان لوك وهيوم قد افتتحاه ضدّ لايبنتز. وقام كانط بإبعاد الدين من نطاق العلوم والأخلاق، ليحصره في الزاوية الضيّقة التي تخصّ مُسلَّمات العقل العمليّ، كزائدة لدى الأخلاق التي تستطيع الاستغناء عنه إن شاءت، لولا الفكرة التي كان كانط يحملها عن نقاء الأفعال الأخلاقيّة، التي لا يوجد لها، كما كان يقول، أيّ نظير في العالَم: كان يجب ضمان (هذا الضمان دوماً) وجودها في مكان ما، وإلّا وقعنا في ما كان في نظره، عن غير حقّ، تجريبيّة. طَرَدَ كانط من المعرفة العلميّة، مثلما طرد المسيحُ التجّارَ من المعبد، العلوم المزيّفة كافّة، العلوم التي لا موضوع لها (ما وراء طبيعة الوجود، عِلم الوجود النفسيّ، علم النفس الوجودي، اللاهوت الوجودي). وأوجد نظريّة معرفة (**نقد العقل الخالص ونقد الحُكم العقلي**) مكرّسة بكاملها لكَنْس [مقولة] الوجود، وللدفاع عن الفكرة القائلة إنّ المعطى للمعرفة الإنسانيّة ليس الوجود، بل الظاهرات، والمعرفة هذه تكون، جزئيّاً، قَبْليّة، أي مستقلّة عن كلّ تجربة، في أشكالها الخالصة، سواء أكانت أشكال الإدراك الحسّي أو أشكال الإدراك المجرَّد والعقل. وبيّن كانط أن الكوجيتو (الـ«أنا أفكّر» تَبَع ديكارت)

لم يكن وجوديّاً، ولا بالأحرى نفسـيّاً، أي تجريبيّاً، بل كان «متعالياً» (أي فوق كلّ اختبـار)، إذ إنّه كان يقدِّم الوحدة التي لا يمكـن أن تكون إلّا قَبْليّة، والتي تربط العناصر كافّة بعضها ببعض، سـواء أكانت تخصّ إدراكاً حسّيّاً أو تفكيراً عِلميّاً، حتى لو كان بدوره قَبْليّـاً (الرياضيّات، كجزء خالص من الفيزياء)، أو تجريبيّاً (الجزء الاختباري من الفيزياء).

ومـا حقّقه كانط، في ما خصّ المعرفة، بواسـطة الـذات الخالص لديه، حقَّقه كذلك بواسـطة ضميره الخالص في ما خصّ الأخـلاق، مبيِّناً أنّ ما من فعل أخلاقي يمكن تصوّره دون هذه القَبْليّة التي تُمثِّلها النيّة الحسـنة، بالإرادة الخالصة لفعل الخير[1]، دون أيّ حافز تجريبي. وبيّن كانط، وهذا المدهش لديه، إذ إنّه ليس من طينة سـارتر، أنّ هذه النيّة الحسنة الخالصة تستتبع بُنْيَة كاملة من العقل العمليّ، أي من العقل الأخلاقيّ، الحائز هو الآخَر عل مقولاته الخالصة، وأحكامـه الخالصة، وعقله الخالص، وغاياته الخالصـة، وهذا مأخوذ بمعنى عاديّ، بالنظر إلى أنّ كلّ شيء في الأخلاق يكون خالصاً، لكنّه في الوقت نفسه ضروريّ، لأنّ الأخلاق، التي لا تكون أبداً خالصة في الحياة الواقعيّة، تستوجب تمييز الخالص فيها كشرط لغير الخالص، حتّى لو كان غير الخالص هذا منسوباً إلى الأهواء والمصالح الإنسانيّة، وإلى «المَرَضيّ» الذي ربّما يكون الإنسان قد اختاره «بحُرِّيّة» منذ الأزل، في نوع من الخطيئة الأصليّة، إذ إنّه متعلّق به إلى حدّ أنّ حياته كلّها تكون محكومة به، ضدّ خالصيّة العقل العملي.

لن أشدّد على ما هو معروف من أنّ هذا التَصوُّر نفسَه حول الذات الخالص، عند كانط، إنّما يَحكُم كذلك، عند كانط، نظريّةَ الفنّ، كما نظريّة المجتمع والتاريخ. فهو لم يكن مجدِّداً إلى هذه الدرجة في كلّ هذه الميادين، إذْ سبقه إلى هذا التصوُّر فلاسفة القرن الثامن عشر، هيوم، ولوك ومن جأوا بعده (هيوم وشركاه).

---

(١) كانط، **أسس ماورائية الأخلاق**، م س، ص ٥٧. «ما يجعل من النيّة الحسنة ماهي عليه، ليس ما تقوم به من أعمال أو ما تحقِّقه من نجاحات، ليس أهليّتها لبلوغ هذا الهدف المرسوم أو ذاك، أنّها المشيئة ليس إلّا؛ أي إنّها حسنة بذاتها [...].»

كان لهذا التصوُّر أفضليّة كبرى في كونه يؤكِّد أنّ الكائنات الموجودة في العالَم هي **ذوات بالفعل**، ذوات خالصة مـن جهة، ومن جهة، أخرى، ذوات تجريبيّة، وهذه الأخيرة بوصفها على هذا النحو، ذوات ليس للمعرفة وحَسْب، بل وللحقوق، والأخلاق، والسياسة، والذائقة، والدِين. وبالتالي تكون مسألة مـا إذا كان الذات «هذا الذات بعينه أم الآخَر» محلولة مبدئيّاً، مع هذا الفارق، الذي يظلّ مسـألة معلَّقة، حول ما إذا كان في الإمكان استخلاص واقع فرادة ذات بعينه ولو مع التحقُّق من كونه ذاتاً بصورة عامّة. وهذا أحد الأسباب التي جعلت كانط يرفض إمكانيّة أن يتأسّس عِلم النفس يومـاً كعِلم، كما يرفض ذلك حتّـى في ما خصّ التاريخ، إذْ لمّا لم يكن فـي الإمكان أن يطبَّق عليهما غير الكمّيّة، ولمّا كانت الكيفيّة نفسها مقولة تجريديّة، كان من المحتَّم دوماً أن يفوتهمـا إدراك ما يميّز الفرادة بالتعريف (الخاصّيّة الفرديّة). وكان أنّ التاريخ الفعلـيّ بيّن أن كانط كان علـى خطأ، وأنّ خطأه يعود تحديـداً إلى كونه بنى تصوُّرَه كلَّه على الإيديولوجيا القانونيّة تَبَع الذات.

XVIII

مـــع ذلك، كان هناك قبل كانط مَن ســـلكَ، وباحتياطات غاية في البراعة، طريقاً أخرى: مادّيّة. إنّه سپينوزا. بدأ سپينوزا بكلّ بســـاطة من الله. كتب يقول: «هناك آخرون يبدأون من الفكر (ديكارت)، أو من الكائنات (القدّيس توما)». هو يبدأ من الله[1]. كان ذلك منه جســـارة خارقة، قلّما توجَد في التاريخ. ذلك أنّ البـــدء بالله يعني البـــدءَ من الأصل والغاية في الوقت نفســـه، وبالتالي، من زاوية التسلســـل المنطقي لأفكاره، وَضْعَ هذا الثنائي، الذي يشـــكّل كلّ مثاليّة في الفلســـفة، بين هلالين بالمعنى الحقيقي. البدء من الله كان صنو أن يقال في الوقت نفسه أن لا وجود لشيء في العالَم عدا الله، وهذا يفضي إلى القول، في وجه اللاهوتيّين، الذين لم يُخطئوا الظنّ، بأنّ الله إذْ يوجَد في كلّ شيء، لا يوجَد في شـــيء، وبالتالي ليس موجوداً. لكـــن سپينوزا كان أيضاً، في حاجة إلى الله كي يُسنِد إليه كلّ الصفات الممكنة (غير محدودة العدد) التي تُعبِّر عن جوهره الخاصّ، وتكون واحداً مع جوهره الخاصّ، غير قابلة للتمييز منه إطلاقاً، لكونها تندمج فيه، وبالتالي كي يفسّـــر ســـلَفاً الطاقة الفريدة لكلّ الذوات كلّاً بفرادته، ســـواء أكان جماداً أم حيواناً أو إنساناً. وهنا كذلك، لم تَسِر الأمور دون بُنْيَة، إذْ لـمّا كانت الصفة المُســـنَدة غير محدودة (باعتبار أنّ الصفتين الوحيدتين اللتين يعرفهما الإنســـان هما الحيِّز - المادّة - والفِكْر)، كان لا بُدَّ من وجودِ وســـيط يتيح الانتقال من الله إلى الأفراد ذوي الفرادة كأنماط محدودة (نمط = تَحَوُّل،

---

(١) «حول الأخلاق عند سپينوزا»، في: لايبنتز، **الأعمال الكاملة والرســـائل**، م س، ص ٣٨٤-٣٨٥ من المجلّد III، من السلسلة السادسة، (الطبعة الألمانيّة ١٩٨٠ ,Berlin, Akademie) كتب لايبنتز: « على الله من الأشياء [...] يبدا الفلاسفة عامّة من المخلوقات، ديكارت يبدأ من الفكر، أمّا هو فيبدأ من الله.»

“Mons. Tschimhaus m’a conté beaucoup de choses du livre Ms. Spinoza [...], Il pretend de demonstrer de Deo des choses [...] *Vulgus philosophiam incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se* (Spinosa) *incipere a Deo.*»

كيفيّة صفة). كان هذا [الوسيط]، بالنسبة إلى سپينوزا، النمطَين غير المحدودَين (مثلاً، المكان كمفهوم هندسي، والعقل الفاهم)، اللذين تُنتِج أشكالُ تدامجهما هذه التوليفات التي أسماها سپينوزا بكلمة غريبة أحبطت المعلِّقين، باستثناء م. غيرُو[1]، «وجوه الكون الشامل»، ("facies totius universi")، وهي وجوه ربّما كانت عبارة عن القوانين الأكثر عموميّة التي تحكم مجموع الأجسام من جهة، ومجموع الروحيّات من جهة أخرى.

من البديهي أن في مثل هذا التصوّر يسقط التمييز بين الذات والموضوع، وتسقط مسألة الأحقّيّة، وتسقط مسألة الحقيقة، وتسقط مسألة معيار الحقيقة. وتختفي بالتالي نظريّة المعرفة، بدءاً من المبدأ. وتأخذ مكانها النظريّة الغريبة حول «أنواع المعرفة الثلاثة»، معطاة كواقع فعلي، ومستثناة من كلّ مسألة تتعلّق بالأحقّيّة، ويُحكى فيها عن نوع أوّل من المعرفة، أو التخيُّل، ولمّا كان سپينوزا قد نبّهنا إلى ضرورة التخلّي عن مقولة الموهبة، هذا النوع الأوّل من المعرفة حيث يبدو أنّ الموهبة المزعومة هذه تَدُلّ بالأحرى على عالَم، عالَم المعطى المباشر. سپينوزا لم يُسَمِّه بعالَم الإيديولوجيا، لكن من الجائز أن يذهب التفكير إلى ذلك، وخاصّة بعد قراءة **المقالة اللاهوتيّة السياسيّة**، حيث المتخيَّل هو ما يدركه كلّ الناس ويُصَدِّقونه، بما فيهم الأنبياء، هؤلاء الذين يحتلّون المواقع المتقدِّمة من المتخيَّل، إذ إنّهم يسمعون الله دون أن يفهموا ما يقول، لكنّه حقيقيّ[2]. ذلك أنّ الغريب في هذا المتخيَّل هو أنّه يتضمّن جزءاً حقيقيّاً، الحقيقي جزئيّاً، الحقيقي كغير المُصاقِب، الذي يحيل إلى الحقيقي المصاقِب، الحاضر بذاته وغير المحجوب وراء النوع الثاني من المعرفة، حيث يَتّخِذ مظهر الحقائق الشائعة التي تعمل عليها العلوم والفلسفة.

(1) M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 318; *Spinoza II. L'Ame (Éthique, II)*, Paris, Aubier, 1974, p. 169 *sq*.

(٢) سپينوزا، **المقالة اللاهوتيّة-السياسيّة**، م س، ص ٥٤. «كانت التمثّلات النبوئيّة [...] عند زكريّا أكثر غموضاً من أن يتمكّن هو نفسه من فهمها بلا تفسير، كما يتبيّن ممّا يرويه في شأنها؛ أمّا تلك الصادرة عن دانيال، فلم تُفهَم من النبيّ نفسه، حتّى بعد التفسير.»

لكن سيقال: وماذا عن الذوات؟ إنّها متخيَّلة في النوع الأوّل؛ وقد تكون معلومة، لكن على نحو تجريديّ، في الحقائق الشائعة الخاصّة بالنوع الثاني. إلّا أنّ سپينوزا كان يخبّئ لها مفاجأة من نوع ثالث، مكرَّسة لمعرفتها، إذْ يوفِّر، على وجه التحديد، معرفة **الجوهر الفرد**. وما من شكّ في أنّ سپينوزا قد أخفى، وراء مَثَله المعروف الخاصّ بالسبل المختلفة للتوصُّل إلى النوع الرابع النسبيّ[1]، أمثلةً أخرى ذات محمولٍ مختلف تماماً: معرفة أفراد البشر، وفرادة تاريخهم، أو معرفة فرادة التاريخ، وحتّى المواقت والهنيهات من تاريخ شعب، كما يظهر في الكلام على الشعب اليهودي في **المقالة اللاهوتيّة ـ السياسيّة**. علماً أنّ الوقت يومها كان لا يزال ضدّه، ولم يكن بمقدوره أن يقول كلّ شيء جهراً.

مهما يكن، ليس هناك ما يمنع التأكيد على أنّ هذا البناء المدهش كان يملك ما ينحو بالفِكْر إلى المادّية. وخصوصاً على نحو نقدي وسلبي: وبلا أيّ شكّ، لكن على نحوٍ ما مِن فيلسوف استطاع أن يتخطّاه قبل ماركس. ذلك أنّه كان هناك في هذه الفلسفة أكثر من مواقف رفض مادّيّة (لن أتطرّق إلى ذلك مجدَّداً، فالأمر يبدو بديهيّاً). كانت فيها كذلك أطروحات مدهشة بخصوبتها. مَثَلاً فكرة لا محدوديّة عدد الصفات إيّاها[2] (في وقت كان الفهم الحقيقي للحساب والهندسة والتحليل والفيزياء، لا يزال في بداياته، وكانت نظريّة التاريخ لا تزال في متاهة) تترك الأبواب مُشرَعةً لاكتشافات المستقبَل. واكتفاءً بهذين المثَلَين، إلى جانب الصفتين المعروفتين (الرياضيّات، الفيزياء)، قام

---

(١) سپينوزا، **مقالة في إصلاح...**، م س، ص ٧٩؛ **الأخلاق**، م س، الكتاب الثاني، القضيّة XL، الحاشية II، ص ١٦٧.

(٢) سپينوزا، **الأخلاق**، م س، الكتاب الأوّل، تعريف ٦، ص ١٤-١٥. تفكّر ألتوسّير وفق نموذج الصفات السپينوزيّة، في «النظريّات العامّة» العلميّة، التي بواسطتها تُنتَج المعارف. من هنا تأكيده كون «النظريّات العامّة [...] هي صفاتنا» («ثلاث ملاحظات ...»، م س، ص ١٥٠)، كذلك استحضاره، في مناقشة مع پ. ريكور، حول أطروحة لا محدوديّة الصفات، تبريراً لأطروحة وجود «قارّات» علميّة غير مترابطة في ما بينها («لينين والفلسفة»، في **عزلة مكيافيللي ونصوص أخرى**: L. Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, Puf, noter, p. 139- 142.).

سپينوزا بنفسه، في عمله، **المقالة اللاهوتية-السياسية**، بفتح قارّة التاريخ. حيث كان على ماركس أن يتقدَّم بخطوات ثابتة، وبترك الباب مشرَعاً رسميّاً. أكرِّر: رسميّاً، أمام قارّة أخرى كان على فرويد أن يوغِل فيها لاحقاً. مثلاً. هذه الفكرة الأخرى عن التوازي، التي يمكن وصفها بالمثاليّة ولا شكّ، من بعض جوانبها، كانت تترك في الواقع الباب مشرَعاً أمام مسألة أسبقيّة المادّة على الفِكْر. ومَثَلاً، أخيراً، هذه الفكرة القويّة عن السببيّة التي تفعل فعلها في نتائجها ولا توجد إلّا في نتائجها، الفكرة التي كانت تُنبِئ من بعيد بالفكرة التي كان على ماركس أن يستعيدها، ألا وهي فكرة سببيّة مِن علاقة على المكوِّنات التي تُشكِّلها كعلاقة (أنظر: علاقة الإنتاج) أو سببيّة من البنية على مكوِّناته (سببيّة بنيويّة). بالطبع، كانت تَنقُص سپينوزا فكرة الديالكتيك ليُعطي هذه الحَدْسِيّاتِ العبقريّةَ معنىً. لكن لم يكن هيغل مَن سيأخذ عليه ذلك عن حقّ. ومَن سيُجيب عن السؤال، المسكوت عنه عند سپينوزا، والمطروح مِن قِبَل هيغل. كان ماركس مَن سيَفعَل.

ومع ذلك، كان هيغل يبدو وارث أفضل ما لدى سپينوزا: نقد كلّ نظريّة معرفة، نقد الحقوق، نقد الذات الحقوقي الأخلاقي والسياسي، نقد العَقد الاجتماعي، نقد الأخلاقيّة، نقد الدين كزائدة الأخلاق. وبذلك يكون هيغل قد تهيّأ لنقد كانط، مثلما كان سپينوزا قد نَقَدَ ديكارت، وبالنسبة نفسها، بتطابق تامّ تقريباً. ويكون فوق ذلك قد أدخل إلى الفلسفة ما كان، على وجه الدِقّة، يَنقُص سپينوزا، أي **الديالكتيك**، أو «شُغل السلبيّ». إذْ بذلك كان يمكن، أخيراً، أن يصبح كلّ كائن فريد في العالم مُعرَّفاً كـ«هذا الذات نفسه وليس آخَرَ»، أيّاً يكن شكل فرديّته الفريدة (هذه المغايَرة في العالَم المدرَك، هذا الوجه من الوعي الفردي، هذه الفرديّة التاريخيّة، لإنسان أو لشعب، إلخ). وكان يبدو بالفعل أن السؤال المثاليّ المتعلِّق بالوجود، هذا السؤال الفارغ، كان أخيراً، بالنظر إلى طرحه على نحوٍ مغايِر، قد تلقّى الجواب عنه. لم يكن فيلسوفنا، وقد بات مُنهَكاً، قد أخلى المثاليّة، كان قد قام بحَصْرِها فقط في كنف... الديالكتيك نفسه.

إذ إنّ الفِكْـر الأرسـطي القديم، القائـل بالتحدُّد عبـر المنتهى، عبر الـ télos [الغايـة]، الغائيّة، كان، في كنف الديالكتيك ممارَسـاً بمِلْءِ صلاحيّته، وبـكلّ وُثوق مُعلَن في وَضْحِ النهار. هـذا، بالفعل، يجعل من كلّ كائن، بدل أن يحتفـظ بجوهره متضمَّناً فيه، كائناً ذا جوهـر يتحقَّق في غايته[1]، في كائن آخَر يكون نتيجة لتَطـوُّره، ويُحقِّق جوهرَه بدلاً منـه، بذريعة كونه «من أجل ذاته» ما لم يكنه الأوّل إلّا «فـي ذاته». هكذا يكون هيغل قد أعاد العمل بنظام طبيعة مادّيّة وفكريّة واجتماعيّة بلـغ غايته كنظام، بحيث يكون على كلّ كائن أن يَلزم المـكان ويَحتفظ بالجوهر اللذين عَيَّنَتهما لـه، باعتباره الكائنَ الذي يمثّلُ حقيقتَه كوسيط موقّت، غايةُ العالَم، روحُ العالَم الذي يُشرِف تماماً على مجرى الأشـياء منذ البِدْء، على رغم، وبما فيهـا، «النفقات الطارئة» في هذا المجرى، النفقات التي لم يتردّد هيغل، المنَظِّر الكفوء للإنتاج الرأسمالي، في الاعتراف بها ومَسْكِ حسابها. «لماذا إذاً، يسقط المطر على كثبان الرمل وعلى الطرقات وعلى البحر؟»، سـؤال شَغَلَ مالبرانش الذي كان يقول في المقابل: إنّ الله، إذْ خلق الوديان، فما ذلك إلّا لتصريف الماء النازل من الجبال. وعليه، أخذ هيغل بقايـا التاريخ هذه على عاتقه، قائلاً: إنّها ضروريّة لإنتاجه، مع أنّها لا تُنتِج شـيئاً. وهكذا دخل هذا العدم في صُلب ديالكتيك الواقع، إلى جانب الشرّ، والحروب، وكلّ ما يشكِّل فضيحة في نظر اللاهوتيّين[2].

لكن كان لا بدّ من ماسـك دفاتر، فكان هو، هيغل، مَن مَسَك الحساب، وليس الله، الذي جرى شـطبه من قائمة الفريق الفلسـفيّ. وكان هذا ما أعاد العمل بالوجه الأرسـطي للفيلسـوف الذي يعرف كلّ شيء، بالعِلم المطلق،

---

(١) في صيغة أولى: «يراها تفرّ بعيداً عنه».

(٢) هيغل، **فلسفة التاريخ**، م س، ص ٦١، ٦٧. « يجب أن يكون الشرّ في العالَم عامّة، بما فيه ما هو خبيث، معروفاً؛ أن يكون الروح المفكِّر متصالحاً مع السلبيّ [...] لا يوجد في أيّ مكان، إن لـم يكن في التاريخ العالمي، إنذار أكثر تطلّبـاً للتوصُّل إلى مِثل هذه المعرفة المصالِحة [...].» «لكـن حتّى عندما نرى إلى التاريـخ كما نرى إلى هذا المسـلخ الذي تؤخذ إليه، ليُضَحّى بها، سـعادة الشـعوب، وحكمة الدول، وفضيلة الأفراد، يولَد من الفِكْر بالضرورة السؤال لِمَنْ، **لأيّة غاية نهائيّة تُقَدَّم** هذه التضحيات الفظيعة [...].»

الذي كان هيغل الأوّل في امتلاك الجرأة على التلفُّظ باسمه، الذي ليس الله، بل وعيه، ليس الأمير، بل وعيه، باعتبار الأمير الوجه الدنيويّ لله ليس إلّا. كان كلّ هذا يجري في عهد الثورة الفرنسيّة، وفي عهود الردّات المَلَكيّة، وكلّها أزمنة غنيّة بالأحداث وبالتأمّلات، التي كان هيغل يستخلص منها الدرس بأن التاريخ بلغ نهايته، نظراً إلى أنّ البرجوازيّة كانت لا تزال تظنّ نفسها مؤبّدة، إذْ كانت في بداية وصولها إلى السلطة، ولمّا كان التاريخ ذو منتهى فقد بات للمفهوم وجود ملموس في شكلِ المفهوم، هذا التعبير الغامض الذي يجب أن يُترجَم: الحقيقة، أخيراً، تَسْكُن بين البشر، والبشر جميعاً مواطنون، أحرار، في دولة، وهُم، كأحرار ومتساوين، مستقيمون، ولا يكذبون أبداً، إذا تكلّموا، لأنّ هذا يظهر على وجوههم، أو لأنهم، إذا أخفوه، هناك شرطة جديرون بجعلهم يتكلّمون - بالنظر إلى أنّ رَجُلَ الشُرطة «يُمثِّل العقل» كما نعلَم منذ برونشڤيك، الذي، لسوء حظّه، قال ذلك قبل أن يُضطرّ إلى الفرار منهم.

أمّا كون التاريخ ذا نهاية، فتأكيد تَعرَّض لسوء الفهم: هذا لا يعني أنّ الزمن معلَّق، بل أنّ وقت الأحداث السياسيّة قد فات. ولن يحدث شيء من الآن وصاعداً، في إمكانكم العودة إلى بيوتكم، والتفرّغ لأعمالكم، «اكتنازكم المال»، سيكون كلّ شيء على ما يُرام، ستكون مِلْكيّتكم مضمونة. وهكذا تكون حكاية الضمانة هذه، كلّ هذه الحكاية الطويلة والأليمة عن الضمانة، منتهية، على نحوٍ يدعو إلى السخرية، بضمانة المِلكيّة الخاصّة. ومعها تنتهي على هذا النحوِ نفسه، كلّ الحكاية الطويلة عن ضمانة خاصّيّة الأشياء، خاصّيّات الأشياء، ما يخصّ الأشياء وكلَّ شخص، وبالتالي ما يخصّ الذات، الذي يظلّ دوماً نظيف اليدين، إذْ ما مِن ذات سيِّء، أو، في حال وجود البعض، هناك محاكم ومشافي مجانين لاستقبالهم وإعادة تأهيلهم. يستطيع الجميع أن يناموا مطئنّين، النزهاء في بيوتهم، واللصوص في السجون، والمجانين في المشافي: تسهر عليهم دولة العقل، هذه الدولة التي توصَف، كما قال غرامشي

مستعيراً التعبير لا أعلم مِمَّن، بـِ«ســاهرة الليل[1]». أمّا نهاراً، فالمواطنون هم مَن يسهر. يا له مِن اقتصاد رائع، هذا الذي يعتمده الاستغلال البرجوازي. مِثل أجمل فتاة في الدنيا، لا تستطيع البرجوازيّة أن تعطي غير ما تَملك.[2] وهذا في حدّ ذاته ليس بسَيِّء.

(١) غرامشــي، «ملاحظات حول مكيــافيللي، حول السياســة وحول الأميــر الحديث»، في: نصوص، م س، ص ٢٨٨.

(٢) «إن الصيغة الأكثر ســخرية من المثل الفرنسي الذي يرد في خاطر ألتوسّير تقول: 'أجمل فتاة في الدنيا لا تستطيع أن تعطي أكثر مما تملك. ولكنها تستطيع أن تأخذ أكثر بكثير.'»

XIX

لـــم يكن هـــذا رأي ماركس، فـــي قوله جهـــراً ما كان يجـــول في خاطر البروليتاريّين بصمت.

أكرّر القول إنّ ماركس لم يعطِنا كتاباً في الفلسفة، بل بعض التلميحات لا غير، وإنّ إنغلز لم يترك لنا سوى عمل واحد سجاليّ، **ضدّ - دوهرِنغ**، وإنّ لينين لم يعهد إلينا، باستثناء **المادّيّة ومذهب النقد التجريبي**، إلّا في بضع ملاحظات من قراءته لهيغل. كان لديهم شـــيء آخر يعملونه، وســـنرى لاحقاً لماذا كانوا محقّين تماماً: ليســـت الفلســـفة مُحرِّك التاريخ. والواقع أنّهم تركونا في حيرة من أمرنا. خصوصاً وأنّ ماركس مرّ، كأي شخص، في سِنّ الشباب، وارتكب عدداً من الأفكار المكتوبة في أعماله المسمّاة أعمال مرحلة الشباب، وما كان يمكن إلّا أن تكون أفكاراً مستعارة، إذْ كان خاضعاً، كأيّ شخص، لتأثير أعلام الفلسفة المثاليّة المسيطرة، وعلى رأســـهم هيغل وفيورباخ. وقد حاولتُ، أنا أيضاً، في «شباب»ـي، (الذي طال مع الأسف)، أن أقوم بالانتقاء بعض الشيء وســـط هذه التشوُّشات المحتمَلة، في حين أنّها كانت مســـتغَلّةً، وبنجاح غير قليل، من قِبَل كلّ من لهم مصلحة في تشـــويه ماركس ليخدعوا الماركســـيّين والبروليتاريّين في فِكْره. لكن، لدى قراءة **مســـاهمة**[1] (١٨٥٩) و**الرأســـمال** (١٨٦٧) وأعمال لينين، غرامشـــي، ماو، ليس هناك من موضع للشكّ: توجَد فلسفة مادّيّة ماركسيّة، يتوجّب علينا العمل بدأب على إعادة صوغ موضوعاتها، نظراً إلى أنّ هذه الأخيرة، باســـتثناء بضعٍ منها، لم توضع مِن قِبَل ماركس. هذا عدا اعتبار، يمكن فهمه، أنّ ماركس، علَى الرغم من قطيعة و«قطع» واضحَين في نصوصه، لم يتخلَّص دفعة واحدة من الإيديولوجيا البرجوازيّةّ المسيطِرة،

---

(١) ك. ماركس، **مساهمة في نقد**، م س، ص ٥٩-٢١٨.

هذه التي، نظراً إلى كونها مسيطِرة، ما كَفَّتْ، على الرغم من كلّ شيء، عن السيطرة عليه، وعن استبقائها لديه، على الرغم من جهوده، بعض الصياغات القديمة التي ما زالت تنبعث منها رائحة مثاليّتها. وهذا يقتضي شُغلاً غير قليل، لم يُشرَع به بعد، لتصفية الحساب مع هذه البقايا وهذه المشاكلات[1].

يمكن أن نقول، رغم كلّ شيء، تقريباً ما يلي: بالنسبة إلى ماركس، الذي، على غرار سپينوزا و[مثل هيغل]، في ما يتعلّق بما أخذه هيغل من سپينوزا، تكمن المشكليّة المثاليّة كلّها، كما يكمن التطلّب الأوّل في الماديّة، على نحوٍ جذريّ، في جعل الفلسفة مطابِقة لما هي عليه حقيقةً، عمليّاً، أي في العملَ على **تأمين أوّليّة الممارسة على النظريّة، في الفلسفة نفسها**. فهذه الفكرة البسيطة: تأمين أوّلية الممارسة على النظريّة في النظريّة الفلسفيّة الماديّة التي تُعلِن هذا الطرح، لكونه طرحاً مادّياً، هي في ذاتها، إذا ما طُبِّقت فعلاً، عمليّاً، فكرة ثوريّة.

ذلك أنّ تأمين هذه الأوّليّة إنّما يكون بمعاملة الفلسفة كما هي، ليس في نظريّتها (التي، كما رأينا، تتغيّر من حدٍّ أقصى إلى آخر)، بل في ممارستها. والحال، ماذا تكون، في ممارستها؟ صراع، معركة دائمة واستباقيّة، لأنّها كونيّة. والفلسفة ميدان عراك تدور فيه حرب دائمة بين عديد من المتقاتلين، لكنّ هؤلاء، بمصادر ذخيرتهم، وبالدعم الذي يتبادلونه، أو الأهداف التي يحملونها في رؤوسهم، إنّما يصطفّون جميعاً في آخر المطاف في أحد المعسكرَين الكبيرَين اللذين يضمّان فلاسفة العالَم كافّة، المعسكر المثالي والمعسكر الماديّ. ويمكن أن يكون هناك بين هذين المعسكرَين رسل، حاملو مساعٍ حميدةٍ وهميّةٍ أو نفعيّة، تقترح مساومات وصيَغَها، هم أناسٌ، من وِجهة النظرِ

---

(١) استبدل ألتوسّير بصوغه الأوّل «المُبالِغ جدّاً في الحسم» (أنظر: «تنبيه إلى قرّاء الكتاب الأوّل...»، م س، ص ٢١)، للموضوعة القائلة بـ«وجود قَطْع حقيقي بين هيغل وماركس» «كان يمكن إرجاعه [...] إلى سنة ١٨٤٥»، صوغَهَ، منذ سنة ١٩٦٧، موضوعة «قَطع مُتابَع» الذي، مع «نهائيّته»، يبدأ وحسْب في ١٨٤٥ (ألتوسّير، **خصام**...، م س، ص ٤٨٨-٤٨٩). أنظر: ألتوسّير، **مكوِّنات نقد ذاتي**، م س، ص ١٧.

البرجوازيّة، مادّيون بقــدر لا بأس به، وبالمعنى الحقيقي للكلمة، ومن وجهة النظر البروليتاريّة «مادّيون خجلــون» بالمعنى الحقيقي للكلمة، «ما أدرانيّون agnosticistes [كذا]» (لينين)[1]: والحقيقة، ليس من فيلسوف محايد، حتّى لو اعتقد ذلك، وحتّى إن كوّن نفسه كمنطقة عازلة فلسفيّة يمكنه انطلاقاً منه. مع حرّيّة التبادل النقدي، ومع الســلع المعفاة من الرسوم الجمركيّة، أن يعطي نفسَه الانطباعَ بكونه فوق النزاع، بل وأن يقدِّم أرضَه كملجأ للمحاربين التَعِبين أو المُلاحَقين. ففي ســاحة معركة الفلسفة، أيّاً يكن الإسم الذي يَصطفّ تحته المحاربون على مختلف أنواعهم - وهذا الإســم (تجريبيّة، إســميّة، واقعيّة، حِسّويّة، إلخ) يمكن أن يغيِّر معناه الموضوعيّ وفق تطوُّر المعركة - في ساحة المعركة ، لا حياد ممكناً: كلّ فيلسوف ينتمي، مباشرة أو على نحوٍ غير مباشر، باعتراف منه أو دون اعتراف، إمّا إلى المعســكر المثاليّ، وإمّا إلى المعســكر المادّي.

الاســتنتاج الذي تستخلصه المادّيّة (تســتنتجه المثاليّة كذلك، لكنّها بما أنّهــا لا تقول ذلك، فهي تقوم بدعم الفكرة التي لم تكن من اختيارها وليس في الوارد أن تختارها) هو أنّ من الواجب أن **يختار كلٌّ معســكره**، أنّ كلّ فلســفة تختار معسكرها، أنّ المادّيّ، كي يكون مادّياً، ينبغي أن يختار المعسكر المادي (وإلّا يكون ببساطة معلِناً مادّيّته مع بقائه في المعسكر المثالي أو في ملحقاته). هذا ما كان لينين يســمّيه « **الموقف الحزبي**[2]» في الفلسفة. والموقف الحزبيّ

---

(١) لينيــن، **المادّيّة ومذهب النقد التجريبي...**، م س، ص٢٢٣، وص ٢٣٠؛ **الدفاتر الفلســفية**: Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions socials, 1955, p. 324: «المأدرانيّة = المادّيّة الخجولة.»

أنظر: ف. إنغلز، **لودفيغ فيورباخ و...**، م س، ص٣٩: «[...] طريقة خجولة في قبول المادّيّة من الباب الخلفي، مع إنكارها أمام الملأ.»

(٢) **المادّيّة ومذهب...**، م ن، الفصل الســادس، الفقرة الرابعة: الأحزاب في الفلسفة والفلاسفة الذين بــلا دماغ. أنظر: ألتوسّــير، **لينيــن والفلســفة**، م س، ص ٤١-٤٢، وإنغلز، **لودفيغ فورباخ...**، م س، ص ٣٩٠. «الفلســفة الحديثة مشــبعة بالروح الحزبيّــة بمقدار ما كانت الفلسفة قبل ألفي سنة [...] المادّيّة والمثاليّة هما حقّاً حزبان مشتبكان في صراع.»

هذا يستتبع نتيجة مهمّة: كونه طبعاً لا يمكن أن يكون مجرّد إعلان، بل يجب أن يكون فعليّاً. من يختار المعسكر المادّيّ واعياً دوافعه عليه أن يتعرّف إليه ميدانيّاً كي يعرف تماماً ما هي المواقع التي يحتلّها، وعليه أن يفعل الشيء نفسه في ما خصّ المعسكر المعادي، المعسكر المثالي: عليه أن يتعرّفه («إذا أردتَ أن تعرف العدوّ، عليك أن تقصد بلد العدوّ»: اقتباس عن غوته أورده لينين[1]) بالتفصيل، كي يعرف جيّداً مواقع العدوّ. وهذه الوصيّة ليست أبداً قاطعة، إذ إنّ المعسكرين ليسا متشكِّلَين بصورة نهائيّة، وليست المواقع مُحتلّة بصورة نهائيّة. فالفلسفة عبارة عن حرب خنادق مستمرّة منذ ألوف السنين، حيث يتواجه العدوّان المتخندقان دون أن يرى واحدهما الآخَر، لكن دون أن ينقطع التواصل بينهما، ولو على مسافة الرماية أو الطيران. وحَسَب المعارك، يتحرّك خطّ التَماسّ، كما سيتحرّك كذلك حَسَب معتركات المعركة، التي تتغيّر مع أحداث التاريخ والحرب. فتارةً هناك تلّة ينبغي احتلالها عنوة، وطوراً منخفَض واد، أو حصن قديم سلّحه العدوّ وجرى تغيير وِجهة استخدامه، لكن ينبغي، بعد اقتحامه أن تُعاد إليه وظيفته. وهكذا، وفق مجرى المعارك، تنتقل الإسميّة من معسكر إلى آخر، كذلك التجريبيّة، والواقعيّة، وحتّى التسميتان المثاليّة، أو المادّيّة، لأنّ في هذه الحرب، كما في كلّ حرب، هناك خُدَع وحِيَل يراد منها مخاتلة العدوّ. هذا ما كان من أمر سپينوزا إذْ أخذ موقع الله اقتحاماً وعلى حين غِرَّة، مُشرِفاً على ساحة الحرب من علياء الله، بحيث لم يعد في استطاعة أحد أن يزيحه منها. وهذا ما كان من أمر هايدغر إذْ استولى، كذلك على حين غِرَّة، مع أنّه شوهد آتياً من بعيد، على الشيء، معيداً توجيهه ضدّ هيغل. وهذا ما كان من أمر ماركس إذْ استولى، ضدّ المثاليّة، على الفِكْر، كي يُخضِعه لأوّليّة المادّة، أو على الاختلاف (الإسميّة) بين الموضوع الحقيقي وموضوع الفِكْر، إلخ.

---

(1) "Wer den Feind will verstehen, muss in Feindes Lande gehen."

اقتباس عن تورغينييف أورده لينين في المادية ومذهب...، م س، ص ٣٤٨، لبيتين من الشعر لغوته: «إذا أردتَ أن تعرف شاعراً عليك أن تقصد بلد الشاعر»، "Wer den Dichter will verstehen/Muss in Dichters Lande gehen."

إنّ تاريخ الفلسفة شـبيه بتاريخ حرب طويلة جدّاً: عندما تتحرَّك الجبهة تترك وراءها، إسماً، محفوراً إلى الأبد في ذاكرة المحاربين، لقرية جِدّ صغيرة كمـا لحُصنٍ حصين. هل هنـاك مَن لا يـزال يتذكّر النزوع، الـ«impetus»، التومائي [الأكويني]؟ كان هذا، مع ذلك، اسمَ موضع حرب ضروس ارتبطت بهـا ولادة فيزياء غاليلاي. هل هناك من لا يـزال يتذكّر الغُدّة الصنوبريّة؟ كان هذا اسـم موضع تقرّر فيه مصير علم النفس الديكارتي. هل هناك من لا يزال يتذكّـر أرض الإغريق وأرسـطو، الثابتة في مركز العالم، بعـد أن برهن كِپلِر وغاليلاي أنّها تدور حول الشمس؟ لكنّ هوسِّـرل تذكّرها مجدَّداً، استعاده بهجوم معاكس، مع أنّ وِجهة استعمال مكانها كانت قد تغيّرت، فأعاد تسليحه على طريقته، بأسلحته الخاصّة، معلناً أنّ «الأرض كمبدأ أصلي لا تتحرّك[1]». مـرّة أخرى نقول: ليس للمقولات وللموضوعات ما هو نهائيّ، نظراً إلى كون معناها معطى لها من الدور الآيل إليها في النسق المقولي لفلسفة معيّنة، تكون بدورها محكومة بظروف الصراع في راهنيّتها.

(١) هوسِّـرل، الأرض لا تتحـرّك: Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, coll. "philosophie", 1989 (1934).

XX

لذا كان مــن الصعب تعداد الموضوعــات المادّيّة كافّــة (نعلم في كلّ الأحوال أنّ هذه الموضوعات تتعدّد إلى ما لا نهاية، شأنها شأن الموضوعات المثاليّة)، نظراً إلى أنّ صوغها يتغيّر تِبعاً للعدوّ وتبعاً للظروف. هذا لا يعني أنّ من المستحيل الإتيان على ذِكر موضوعات منها، لكن يجب أن يكون معلوماً أنّ صوغهــا يمكن أن يتغيّر حســب الظروف ومعتركاتهــا. أكثر من أيّ وقت مضى، ينبغي فهم الموضوعات على أنّها مواقع قتاليّة، مجموعة مواقع.

عدا أوّليّة الممارســة على النظريّة (الموضوعة رقم ١)، ينبغي التنويه هنا بموضوعة ثانيــة جوهريّة (الموضوعة رقم ٢): أوّليّــة المادّة أو الوجود على الفكر أو الوعي. تسمح هذه الموضوعة بتبرير كلّ تحليلات المادّيّة التاريخيّة التي يســتعاض بها عمّا تســمّيه المثاليّة نظريّة المعرفة. من الطبيعي ألّا تشكّل هذه الموضوعة حُكماً مســبقاً على أشكال فلســفيّة مشتقّة مطلوبة لتبرير هذه التحليــلات (ليس لكلمة تبريــر هنا معنى أخلاقيّ، وينبغــي أن تُفهَم بمعنى: جعلها(أكثــر) صواباً)، نظراً إلى أنّ قِســماً كبيراً منها تابــع لتَحوُّل الظروف. لكــن من المهمّ أن نلاحظ أنّ هذه الموضوعــة إنّما تتدخّل في زمن ثان فقط، «مغطّــى»، بالمعنى المعطى للكلمة في اللغة العســكريّة، من قِبل الموضوعة رقــم ١، إذ إنّ هذه التغطية تمنع انزلاقَ الموضوعة الثانية نحو المثاليّة، ووراء واجهة من ثنائي مقولتَي المادّة/ الفِكْر، إعادةَ تشــغيل الثنائي المثالي وجود/ فِكْر، أو ذات/ موضوع، أو حتّى مقولة «الانعكاس» كما نراها تعمل في بعض عبارات لينين المبتسرة، وإذا لم تكن ملتبسة، في تعبير عدد من مؤوِّليه.

هناك موضوعة رقم ٣، تنطــوي عليها الموضوعة رقم ٢، يمكن صوغها بـــ: أوّليّة الموضوع الحقيقي على موضوع المعرفة. والموضوعة رقم ٣ هذه

يمكــن أن تفتح طريقاً لموضوعة رقم ٤، مأخوذة مباشــرة عن لينين[1]، حول المعرفة المطلقة والمعرفة النسـبيّة: موضوعة تذهب إلى تأكيد أوّليّة الحقيقة المطلقة على الحقيقة النسبيّة، الأمر الذي يدحض كلّ تاريخانيّة [رهن الحقيقة بالتاريــخ (ت)]. تمكن المتابعة هكذا إلى مــا لا نهاية. وقد يفيد القارئ قيامه بهذا التمرين.

لكن يكفــي النظر إلى كلّ هــذه الموضوعات المادّيّة فــي ترابطها، كي نــرى أنّها تنطوي على نوع آخَــر من الموضوعات التي يمكــن وصفها بأنّها ديالكتيكيّة. وأنّها، مســألة دقيقة، وموضع نقاش دائم في المادّيّة الماركسيّة. مســألة معرفة كيفيّة فهم الديالكتيــك. يقال بطيبة خاطــر إنّ ماركس مادّيّ. ويجري تَبَنِّي الموضوعات التي ذكرتها هنــا. لكن يبدو أنّ العلاقة مع هيغل الملتبسة ويصعب قطعها، مسؤولة، كما يظهر بوضوح عند إنغلز[2]، عن فكرة كون ماركس ليس مديناً لهيغل بشيء عدا الديالكتيك، إذ إنّه فَصَلَ الديالكتيك عن «النســق»، باعتبار الأخير سيّئاً ورجعيّاً، وإنّه كان محِقّاً في ذلك، نظراً إلى أنّ الديالكتيك، في المحصّلة، منهج، هو المنهج الكونيّ.

ليس من خطأ أفدح. كلّ منهج فلســفي هو الناتج الثانوي الذي لا يمكن تَجَنُّبه لنظريّة معرفة مثاليّة، ولا ندري بأي معجزة أمكن لنســق بســوء النسق الهيغيلي أن يُحقِّق معجزة اقترانه بمنهج ممتاز، وثوريّ، وفضلاً عن ذلك كونيّ. لكن بقيت منه مــع ذلك الفكرة الكاريكاتوريّة التي لا نزال نجدها لدى معظم الفلاسفة الســوڤيات وأقرانهم الغربيّين، الفكرة القائلة بأنّ الديالكتيك شيء غير المادّيّة، وأنّ المادّيّة هــي نظريّة الوجود أو عِلم الوجود، وأنّ الديالكتيك

---

(١) لينين، **المادّيّة ومذهــب...**، م س، ص ١٥٤-١٥٦. أنظر: ألتوسّــير، **الدفاع عن...**، م س، ص ١٥٧.

(٢) إنغلز، **لــودڤيغ يفورباخ...**، م س، ص ٨٥، ٢٣. «مَن كان يشــدّد على النســق لدى هيغل كان يمكن أن يكون محافظاً على نحوٍ مقبول في هذين المجالين (الدين والسياســة)؛ وفي المقابــل، مَن كان يعتبر أنّ المنهج الديالكتيكي هو الجوهري، كان يمكنه، في الدين كما في السياسة، أن يكون منتمياً إلى المعارضة الأكثر تطرّفاً.» أنظر أيضاً: **ديالكتيك الطبيعة**، لإنغلز: F. Engels, *Dialectique de la nature,* Paris, Éditions socials, 1968, p. 41.

هــو منهجها. بل ونجد فكرة إنغلز[١] المعبَّر عنها على نحوٍ بائس في **ديالكتيك الطبيعــة**، بأنّ جوهر الديالكتيك هو الحركــة، وأنّ الحركة هي خاصّيّة المادّة بامتياز، إذاً، فأنّ الوجــود هو مادّة متحرّكة، الأمر الذي يبرّر الكلام في الوقت نفسه على قوانين الوجود (المادّيّة) وعلى قوانين الحركة (الديالكتيك)! فكرة قوانيــن الديالكتيك هذه التي أفلتت كذلك من لينين مرّة أو مرّتين (لكن يجب ألّا نخشــى تصويبها) هي فكرة مضلِّلة فعلاً في حال أخذها بالمعنى الحَرْفي للمقولة العلميّة «قانون»: إنّها، بادّعاء التأسيس، إنّما تعيد العمل بفكرة وجوب أن يوجد، ردّاً على فلسفة الوجود [الأونطولوجيا] المثاليّة، أونطولوجيا مادّيّة مزعومة يمكن أن تُزوِّدنا بقوانين الوجود (النظريّة المادّيّة) وقوانين حركته، أي قوانين صيرورته، كقوانين ديالكتيك يكون في الوقت نفســه موضوعيّاً وذاتيّاً (لوســيان ســاف)[٢]، يغطّي على هذا النحو مجموع المسائل، أي المصاعب الوهميّة، أعني مصاعب العدو.

يجب أن يقال بوضوح إنّ العقبة الرئيســيّة أمام تطوّر الفلسفة الماركسيّة اليوم (إذ إنّ الجبهة يمكن أن تُعدِّل ترســيمها غداً) إنّما تقع هنا، في الفلســفة الماركسيّة نفســها. **ليس هناك من قوانين للديالكتيك، لكن هناك موضوعات ديالكتيكيّة**. فالديالكتيك، فيما يتعلّق بالفلســفة، لا يوفِّر معرفة قوانين مزعومة لموضوعه، بل يصُوغ موضوعات. وتبرز للعيان لامعقوليّة هذا الادّعاء بتأكيد وجــود قوانين للديالكتيك لدى ملاحظة ما كان مــن صعوبة تعدادها. يجري التصريــح عموماً بوجود ثلاثة منهــا أو أربعة: ترابط الظاهــرات في مابينها، القفزة النوعيّة، نفي النفي، التناقض. لكنّ لوسيان ساف نفسه، الذي يؤكّد على طريقتــه صحّة فكرة قوانين الديالكتيك هذه، يكتشــف لنا، في أبحاثه، قوانين

(١) م ن، ص ٥٢. أنظر أيضاً: **لودفيغ فيورباخ...**، م س، ص ٨٣. "[...] اقتصر الديالكتيك (بعد أن 'أوقف على قدميه') على عِلم القوانين العامّة للحركة.»

(٢) أنظر: ألتوسّير، **المستقبل يدوم طويلاً**:
L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, Paris, Flammarion, vol I. « Champs essais », 2013, p. 255.

أخرى إضافية، ونعلم أنّها غير محدودة العــدد، لكنّ لامحدوديّتها هذه تعود إلى طابعها كموضوعات، وليس كقوانين.

ينبغي التأكيد إذاً، أنّ الديالكتيك يُنتِج موضوعات، وبتعبير آخَر، نظراً إلى انعدام وجود هيئة خاصّة تعزى إليها هنا صلاحيّة صَوْغ موضوعات معيّنة دون أخرى، هناك موضوعات ديالكتيكيّة، بل، بتعبير أدقّ، **الموضوعات كلّها ماديّة وديالكتيكيّة في الوقت نفسه**. والدليل على صحّة ذلك هو الطابع المشترَك بين الموضوعات الماديّة كافَّة التي عدّدناها حتّى الآن؛ تتكلّم كلّها على علاقةِ أوّليّةِ كذا على كــذا. والحال، ما الذي نراه في هذه العلاقة؟ هناك اختلاف، تراتبيّة. هنــاك إذاً، تناقض. ليــس التناقض تعميماً، بل تناقض يكــون دائماً مُخصّصاً نوعيّاً، له مَظهَر رئيسي، ويلاحَظ كذلك أنّ بين توالي الموضوعات، المتناقضة في مابينها، هناك دائماً تناقض رئيســي وتناقض ثانوي. الأمر الذي يكون كذا مؤدّاه أنّه يعكس ضمن الفلســفة الماديّة علاقتها التناحريّة مع الفلسفة المثاليّة وخضوعها لســيطرة هذه الأخيرة (أو سيطرتها يوماً ما على هذه الأخيرة) التي تقف في وجهها. يكون الأمر بالضرورة على هذا النحو ما دامت الفلســفة في الحُكم الأخير صراعاً في النظريّة.

وعندما يقول لنا لينين: إن شــأن الديالكتيك تخصيصاً أنّه «يساعد (نعم: يُساعِد) على تَصوُّر التناقض ضمن الجوهر الجَوّانيّ للأشياء[1]»، يكون كلّ ما يقوله عبارة عن تلخيص لهذا الطابع المعطى كطابع كونيّ، باعتباره مصوغاً في شــكل موضوعة (لكنّنا هنا أمام ما يخصّ كلَّ موضوعة). وهو مُحِقٌّ تماماً في الكلام على «الجوهر الجوّاني للأشياء»، دون أن يوقعه هذا في الأونطولوجيا. نظراً إلى أنّه أبدى الحذر الماديّ، على عكس ســتالين (أنظر حول هذه النقطة البرهنة الوضّاءة التي أجراها د. لوكور في كتابه **ليسّنكو**)، بتعريف الموضوعة الماديّ كموضوعة من شأنها أن «تساعد على تصوّر» التناقض، بدل أن يقول.

---

(١) لينيــن، **الدفاتــر الفلســفية**، م س، ص ٢٣٩. «الديالكتيك، بالمعنى الحقيقي، هو دراســة التناقض حتّى في جوهر المواضيع.»

كما فعل ســتالين،إ التناقض هو قانون تطوّر المتناقضات[1]. كان لينين بذلك يؤكِّد كذلك موضوعة رئيســيّة بالنسبة إلى الماركســيّة، وتحديداً إلى المادّيّة التاريخيّــة، إلى نظريّة الطبقــات وصراع الطبقات، ألا وهــي موضوعة أوّليّة التناقــض على المتناقضات. إنّهــا موضوعة «مُبَــرَّرة» بمتتالية الموضوعات المادّيّة التي عدَّدناها قَبل هنيهة.

من الواضح عندئذٍ على هذه الأســس، أنّ التمييزات المثاليّة بين الوجود والفكْر تســقط، وأنّ لا وجود إلّا لعالم واحد ولحقيقة واحدة، وأنّ ســيرورة معرفة هذا العالم تتمتَّع فعلاً باســتقلاليّة نســبيّة، لكنّهــا خاضعة في الحُكم الأخير لســيرورة الطبيعة، كما يتبيّن في العلاقات بين الإنتاج وتاريخ العلوم. أمّــا الديالكتيك، فيقوم بوظيفة منع ســيرورة المعرفة من التوقّف عند مفاهيم ثابتة، وبالتالي من إيقاف هذه الســيرورة. لكنّه مع ذلك لا يَحُلّ مَحَلّ القوانين التي تكتشــفها ســيرورة المعرفة هذه في الطبيعة وفي التاريخ الإنساني. ليس أنه يُفسِــح في الدروب، فاتحاً، ضدّ الأحكام المسبّقة المثاليّة مجال المعرفة، وحَسْــب، بل هو، على غرار الطروحــات المادّيّة، يعطي لســيرورة المعرفة مقولات جوهريّة في تكوين هذه الســيرورة وتجديدهــا ومواصلتها. هذا ما سنراه بعد قليل.

---

(١) د. لوكور، ليسّنكو. (تعليق ل. ألتوسّير). (القصّة الحقيقيّة لـ«عِلم بروليتاري»):
D. Lecourt, *Lyssenko*, (Note de L. Althusser). (*Histoire réélle d'une « science prolétarienne »*), Paris, Puf, « Quadrige », rééd. 1955 (1975), p. 134-135.).

XXI

ذلك أنّنا لا نستطيع، حيث وصلْنا، أن نتجنّب مسألة جوهريّة. لا شكّ في أنّنا نشهد ساحة معرِكة فلسفيّة؛ لا شكّ في أنّ الفلسفة في حالة حرب مستديمة؛ لا شكّ في أنّ في الفلسفة معسكرَين، في الحُكم الأخير: المعسكرِ المثالي (ولا يزال مسيطِراً) والمعسكر الماديّ. لا شكّ في أنّ هذه المعركة تدور تِبْعَ جبهة تتغيّر، ويُرى فيها، على نحوِ مُدهِش، وحَسَبَ الظروف، مواقعَ محصّنة قديمة متروكة يعيد الفاتح تشغيلها، إلخ. لكن **ما مَصْدَر أنّ قتالاً يدور في الفلسفة**، وما عساها تكون إذاً، هذه الظروف القادرة على أن تتغيّر، وأن تُنتج هذه التغيّرات في ترسيم خطّ الجبهة، ليصل الأمر حدّ انقلابات الوضع المشهودة التي كنّا نتكلّم عليها؟ يتعيّن هنا الذهاب إلى فحوى المسألة، إلى ما لا يمكنه ألّا يكون ترسيماً لنظريّة عِلميّة للفلسفة.

لن يكون في الإمكان الاعتراض على ما نقول بأنّ مِثل هذه النظريّة العِلميّة مستحيلة من حيث المبدأ نظراً إلى قولنا إنّ الفلسفة ليست عِلماً: العِلم الذي نقترح لن يكون فلسفة، بل سيكون عِلم الفلسفة. لكن يمكن أن نواجَه بالاعتراض أيضاً بأنّ الفلسفة، بالنظر إلى كونها ساحة صراع، تُوقع مَن يدخلها ليضع لها نظريّة بين نارَين، الأمر الذي يضطرّه إلى الانحياز، وإلّا وجد نفسه خارج هذه الساحة، وبالتالي خارج مدى موضوعه. هذا الاعتراض لا يتماسك. إذْ يحظى بالسَنَد في مظاهر من تشويش لا غير: هذا الذي ينحو إلى اختزال عِلم الفلسفة في تنويع على الفلسفة، هذا الذي ينحو إلى الإيهام بأنّ الموضوعيّة مستحيلة في مجال الوقائع الإنسانيّة وفي نظريّة عن الفلسفة. إلّا أنّ هذا الاعتراض، الذي ما مِن فيلسوف وقف في وجهه قَبْل ماركس، كان يستقيم آنذاك، عندما لم يكن هناك وجود لعِلم يُعنى بقوانين صراع الطبقات (بذا نُعَرِّف الماديّة التاريخيّة على هذا النحو الأكثر إيجازاً ودِقّة). بالفعل، لم

يكن هناك آنذاك مِن نظريّة عن الفلسفة ممكِنة إلّا وتكون فلسفيّة، وما مِن أحد كان يستطيع الإفلات من الحلقة الجهنّميّة: إمّا فلسفة بلا عِلم، وإمّا عِلم الفلسفة مع بقائه فلسفة.

ما هي إذاً، المبادئ التي انطلاقاً منها تصبح نظريّةٌ علميّةٌ ليس ممكِنةً وحَسْب، بل أيضاً ضروريّة للپروليتاريا وحلفائها في الصراع الطبقي؟

صاغ ماركس هذه المبادئ في نظريّته، المعروفة جيّداً، حول المادّيّة التاريخيّة. فقد برهن أنّ البشر الذين يعيشون في مجتمع إنّما يخضعون للتحديد بالبنية الطبقيّة الخاصّة بالتشكيلة الاجتماعيّة التي يعيشون فيها ويتناسلون (هذا طبعاً بالنسبة إلى المجتمعات الطبقيّة). برهن أنّ كلّ تشكيلة اجتماعيّة تكون محكومة وَفْقَ «نمط إنتاج محدّد»، وأنّ هذا النمط من القيام بأوَد البشر مادّيّاً يَكِلُ إلى إنتاج الخيرات المادّيّة، في الحُكْم الأخير، وظيفةَ تحديد مفاعيل البنية الفوقيّة كافّة، وهذا يفترض في التشكيلة الاجتماعيّة الوجودَ المترابط الأساس (قوى منتِجة تعيد إنتاج نفسها في الإنتاج تحت علاقات إنتاج)، وبُنية فوقيّة تضمّ الحقوق والدولة من جهة، ومختلف الإيديولوجيات من جهة ثانية.

برهن ماركس بالتالي أنّ كلّ تشكيلة اجتماعيّة طبقيّة تقوم على علاقة إنتاج هي عبارة عن علاقة استغلال؛ وأنّ علاقة الاستغلال هذه تتغيّر مع أنماط الإنتاج، لكنّها في جميع الحالات تؤمّن استلاب عملٍ زائد من المنتِجين المباشَرين، الذين يستثمرهم مالكو وسائل الإنتاج. وبرهن أنّ لنمط الإنتاج الرأسمالي وحده علاقة إنتاج يقتضي الحرّيّة والمساواة أمام القانون للشغّيلة المباشَرين (الپروليتاريّين) كما لمالكي وسائل الإنتاج (الرأسماليّين)؛ وأنّ الپروليتاريّين يبيعون الرأسماليّين قوّةَ عملهم بدل أجر محسوب بحيث يسمح بإعادة إنتاج هؤلاء الپروليتاريّين وأُسَرهم، لكن ليس للتنازل لهم عن قيمة إنتاجهم إذ إنّ فائض هذه القيمة عن الأجر يمثّل فائض القيمة الذي تتملّكه الطبقة الرأسماليّة بالقوّة المُمَوَّهة كحقوق. ذلك أن الأمر في هذه القضيّة لا شأن له بعلاقات فرديّة، بين ذاتيّات، أو «إنسانيّة»، بل بعلاقات طبقيّة، إذاً،

بصراع طبقـيّ. فالپروليتاريّ كالرأسـماليّ هو، كما يقـول ماركس، الممثّل لنوعـه[1]، أي لطبقتـه، فمن الصـراع الطبقي ينبغي الانطـلاق لفهم الوضع المُقَـدَّر للأفراد، مثلمـا أنّ انطلاقاً من الصراع الطبقـي ينبغي فهم الطبقات. الطرح الماديّ القائل بأوّليّة التناقض على المتناقضات يجد صداه في المفهوم العِلميّ الخاصّ بتَحَدُّد الطبقات من قِبَل الصراع الطبقي.

لكنّ ماركس لم يتوقّف عند هذا الحدّ. لقد بيّن أنّ تشـكيلة اجتماعيّة في حال وُجودهـا (هذا واقع فعلاً)، تكون قد بقيَت حيّـة حتّى حينه؛ وإذا كانت قد تمكّنت من البقاء حيّة، فذلك لأنّها اسـتطاعت إعادة إنتاج قِسم من شروط إنتاجها. تتميّز المجتمعات الإنسانيّة فعلاً بأنّها تَستمِدّ قوتها من الطَّبيعة الخام. لكن شـرط اشـتغال هذه الطبيعة، «تثقيفها» [بالفرنسـية، الفعل نفسه يعني استنباتها (ت)]، وتصبح سيرورة إنتاج أقوات الإنسان، أكثر فأكثر، مستقلّة عن الطبيعة الخام، لكنّها تتناول طبيعة مشغولة، تتطلّب إذاً، إعادة إنتاجها للإنتاج. إنّ تشـكيلةً اجتماعيّة تتطلّب، كي توجَد، إعادة إنتاجها. فالوجود في التاريخ، بالنسـبة إلى تشكيلة اجتماعيّة، يعني أن يُعاد إنتاجها وأن تُعيد إنتاجها ذاتيّاً. إنّ تشكيلة اجتماعيَة عاجزة لسـبب ما عن تأمين وسائل إعادة إنتاجها (كوارث، حـروب، إلخ) تموت، بكلّ معاني الكلمة. تحت هذا الشـرط «نعرف، نحن الحضارات، أنّنا إلى زوال» (ڤاليري[2]).

إنّ إعادة إنتاج شـروط الإنتاج تجري طبعاً في الإنتاج، مأخوذاً بالمعنى الواسـع للكلمة: الإنتاج الماديّ المباشَر، وفي الوقت نفسه شروطه القانونيّة والسياسـيّة والإيديولوجيّـة. تتأمّن في الإنتـاج الماديّ إعـادة إنتاج الموادّ

---

(١) أنظر هنا النقد الموجّه ضدّ ماكس سـتيرنر في **الإيديولوجيـا الألمانية**...، م س، ص ١٩١. «الجملـة التي غالباً ما نجدها عند القدّيس سانشـو (ماكس سـتيرنر)، التي تفيد أنّ كلّ فرد يكون ما هو بفضل الدولة، في معناها العميق الجملة نفسـها التي تؤكّد أنّ البرجوازيّ ليس إلّا نسخة من النوع البرجوازيّ؛ جملة تفترض مسبّقاً أنّ طبقة البرجوازيّين توجَد قبل الأفراد الذين تتشكّل منهم.)

(٢) پول ڤاليري، «أزمة الروح: رسالة أولى»، «نحن، الحضارات، بتنا الآن نعرف أنّنا إلى زوال»: P. Valéry, *Variétés I et II*, Gallimard, coll. « Folio essais », 1998 (1919), p. 13.

والآلات الضروريّة لتحلّ محلّ تلك التي اسـتُعمِلَت واستُهلِكَت في الإنتاج. لكن في هذا الإنتاج نفسه تتأمّن كذلك (عن طريق الأجْر، وأشكاله الاجتماعيّة «غير المباشرة» الحديثة) إعادة إنتاج قوّة العمل. مع ذلك، هذا لا يشمل كامل سيرورة إعادة الإنتاج. ويجب هنا إجراء تعديل بسيط على الكلمة لدى الانتقال مـن القاعدة إلى البنية الفوقيّة، والتكلّم بالأحـرى، بدلاً من إعادة إنتاج، على إدامـة وحِفظ. ذلك أنّ التراتب في مُعدَّل صلاحيّـة المنتجات ليس في البنية الفوقيّة هو نفسـه في القاعدة. تتحقَّق إعـادة الإنتاج في القاعدة بدورة قصيرة جـدّاً، حتّى أنّها يمكن أن تكـون يوميّة (في حالة الأجر اليومي)، محسـوبة عموماً على أسـاس أيّام العمل لسـنة. أمّا في البنية الفوقيّة فتتمّ إعادة الإنتاج على نَفَـس أطول، يكاد يكون في بعض الحالات (الفلسـفة) غير محدَّد، بل ويعاش على أنّه «أبدي».

ذلك أنّ وظيفة البنية الفوقيّة هي تأمين ديمومة الشـروط العامّة للإنتاج، إذاً، للاستغلال، إذاً، لصراع الطبقات، إذاً، للسـيطرة الطبقيّة تمارسها الطبقة المستغِلّة ولإخضاع الطبقات المسـتغَلّة. وبديهيّ أنّ هذه المهمّة تمتدّ لأجَل يختلف تماماً، ويتحقّق بدورة تختلف تماماً عمّا في البنية التحتيّة الاقتصاديّة.

يتوجّب أوّلاً، أن تكـون الدولة قائمة، أن يكون جهاز الدولة قائماً، الأمر الذي يتطلّب ليس أن تكون الطبقة الصاعدة قد اسـتولت على سلطة الدولة، وحَسْب، بل أيضاً، أن تكون الطبقة المذكورة قد حوّلت الدولة، جهاز الدولة، لتكييفه بحيث يُلائم ممارسـتها الاسـتغلال والقمع: الأمر الذي لا يمكن أن يَحصَل دون صراع طبقيّ يسـتغرق دائماً زمناً طويلاً جدّاً، في الاقتصاد، وفي السياسـة، وفي الإيديولوجيا. ويتوجّب مِن ثُمّ (هذا، بالنسبة إلى الرأسماليّة، يَحدُث مِن قَبْلُ)، أن تكون الحقوق سـائدةً، أو أقلُّـه معمولاً بها. يتوجّب أن تقوم الدولة بتأمين الإلزام عبر المحاكم والشرطة، لفرض الاعتراف بالحقوق، كما بقيمة العُملة المطروحة في التـداول - باعتبار الحقوق تَضمَن العلاقات التجاريّـة الرأسـماليّة، والعُملة تَضمَن التَسـاوي في التقويـم بين البضائع.

يتوجّب أن يكون في تَصَرُّف الدولة نفسـها جيش يؤمِّن وحدة السوق الوطنيّة التي تحتاجها البرجوازيّة الرأسماليّة كي تتطوّر. أخيراً، يتوجّب أن تُوَفِّر الدولة لنفسـها الأجهزة الإيديولوجيّة التي تُمَكِّنها من تأميـن الوحدة الإيديولوجيّة للطبقة المسيطِرة وهيمنتها على طبقة المستغَلّين. ويبيِّن التاريخ أن الاضطلاع بهـذه المهمّة العامّة (تأمين الشـروط القانونيّة، والسياسـيّة، والإيديولوجيّة لإعادة الإنتاج والإنتاج)، يحتاج إلـى قرون عندما يتعلّق الأمر بطبقة جديدة. بدأت البرجوازيّة في إنكلترا في آخِر القرن الثالث عشر، ولا يزال هناك العديد من بلدان العالَم، الأكثريّة منها، لم تُستكمَل فيها الثورة البرجوازيّة بعد[1].

لقد حاولتُ أن أبيِّن[2] مِمَّ تتكوّن الإيديولوجيا، ولماذا لا يمكن تَصَوُّره في منأى عـن ١ ـ صراع الطبقات، ٢ ـ الممارسـات الاجتماعيّة، ٣ ـ أجهزة الدولـة التي تعطيها كيانَ دولة وقوّتَها، حتّى لـو كانت هذه «الأجهزة» خاصّةً قانونيّاً (مثل الكنائس، وبعض المدارس، إلخ).

في هذا الصدد، هناك سـؤال كثيراً ما طُرح عليّ حول ما إذا كنتُ أشارك غرامشـي نظراته، وكان قد أبدى ملاحظات قريبة جدّاً من تلك التي كنت قد أبديتهـا (وكنت أجهل وجودها وقت كتابتي الصيغة الأولى). يصعب الركون إلى رأي في غرامشـي، الذي كان يعمل في ظـروف مرعبة، والذي كان يأخذ في الحسبان لدى صوغ عباراته ضغط الرقابة الذي كان النظام الفاشي يمارسه عليه. ثمَّ إنّ غرامشي كان يفكِّر في ظروف سياسيّة وإيديولوجيّة رهيبة، ظروف غداة فشـل ثورة المجالس في مدينة تورينو، والفاشيّة الموسولينيّة، ومنعطف الانحراف السـتاليني، وفي انقطاع عن مصدر أخبار مباشـرة عن كلّ ما كان يجري فـي العالَم. مع ذلك، يمكـن ألّا يكون تناولي المسـألة مطابقاً تماماً

---

(١) عبارة مشطوبة: «عدا بلدان العالَم الثالث، نذكر إيطاليا، والاتّحاد السوفياتي، إلخ».

(٢) في «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة تَبَع الدولة (AIE)». عبارة عن العديد من المختارات، جُمِعَت لتشكّل مقالة نُشرت في مجلّة *La Pensée* سنة ١٩٧٠، من مخطوط كتب سنة ١٩٦٩، «حول إعادة إنتاج علاقات الإنتاج». وتم جمع المخطوط المذكور والمقالة المنشورة و«تعليق حول الـ AIE» في: **حول إعادة الإنتاج**، ***Sur la reproduction***، م س.

لتناولها من قِبَل غرامشي. فأنا أكثر تشديداً من غرامشي، في ما يخصّ الأجهزة الإيديولوجيّة، على طابــع تبعيّتها للدولة، وعلى ارتباطها الموضوعي بالطبقة المسيطِرة، وعلى القوّة المتراصّة التي تُمثِّل، من وِجهة نظر مصالح هذه الطبقة المسيطِرة، كتلة جهاز الدولة القمعي ـ الأجهزة الإيديولوجيّة تَبَع الدولة.

لا تخلو هذه المشــاكلة مــن إفادة في مســألة راهنة، مســألة دكتاتوريّة البروليتاريا[1]. فبالفعل، حَسَــب ما يكون التَصوُّر للأجهــزة الإيديولوجيّة (ليست مصادفة أن يتكلّم غرامشي على أجهزة هيمنة) كوثيقة الارتباط بالدولة وحاملة طابع الدولة، يكون التشــديد على قوّة الدكتاتوريّة الطبقيّة التي تتأمّن بواســطة الدولة، فيجري اســتخلاص تقويم مختلف بالضرورة حول ميزان القوّة في صراع الطبقات التي، والحال هذه، لا تُقَلِّل من شــأن العدوّ. لكن في حال المَيْل، كما يفعل غرامشــي، إلى ربط الأجهزة الإيديولوجيّة بما يسمّيه، بعد هيغل، ولــو بمعنى مختلف تمامــاً، «المجتمع المدنــي»، باعتباره، في نظره، نطاق الأجهزة الإيديولوجيّة والسياسيّة، عندئذٍ، يكون في ذلك اعتراف لتلك الأجهزة باســتقلاليّة ذاتيّة ما يؤدّي إلى المبالغة في تقدير قوّتها الفعليّة، ومــا يعني في المقابل التقليل من قوّة الدولة، وبالتالي من قوّة ســيطرة الطبقة الممسكة بالسلطة. تكون النتيجة والحال هذه اعتماد ستراتيجيا كتلك المتَّبَعة في إيطاليا أو حتّى في إسپانيا (هي فــي إسپانيا أكثر إثارة للاهتمام) ترمي إلى إشــغال الأجهزة الإيديولوجيّة من الداخل، علــى أنّ هذا ممكن، لكونها غير قويّة جدّاً، وإذ تكون الأجهزة السياسيّة والإيديولوجيّة قد احتُلَّت من الداخل، تكون البروليتاريا، على نحوٍ ما، قد تملّكت الدولة، وبالتالي ســلطة الدولة... دونما حاجة إلى أخذها مسبّقاً. ســبق لي في مكان آخَر أن قُلتُ رأيي في هذا

(١) خاض ألتوسّير فــي ١٩٧٦-١٩٧٧ حملة مفتوحة ضدّ التخلّي الوشــيك من قِبل الحزب الشيوعي الفرنسي عن مفهوم دكتاتوريّة البروليتاريا، وكرّس للمسألة كتاباً سجاليّ من ٢٠٠ صفحة، أنهاه ســنة ١٩٧٦، لكنّه لم يُنشر (البقرات الســوداء، مقابلة متخيلة). غالباً ما كان يجري الاستشــهاد بغرامشي خلال السبعينيّات، ضدّ الـ«أرثوذكســيّة» الألتوسّيريّة من قِبل منظِّرين شيوعيّين مثل ساف، بوسي ـ غلوكسمان، پولانتزاس، دو جيوڤاني.

التصوُّر الاستراتيجي: إنّه، في نظري، لا يتناسب وميزان القوى الراهن، حتّى لو كان يعكس، على نحوٍ ما، ضعف الدولة البرجوازيّة وأجهزتها الإيديولوجيّة في بلد كإيطاليا. قد يكونَ غرامشي هكذا مأخوذاً بحالة الضعف الحقيقيّة لدى البرجوازيّة الإيطاليّة، في عجزها عن أن تقيم لنفسها دولة برجوازيّة دستوريّة، وقد يكون بالتالي قد استخلص من ذلك استنتاجات خاطئة، ليس على المستوى النظري العامّ وحسْب، بل كذلك، ربّما، على مستوى التاريخ الإيطالية. ذلك أنّ هذه البرجوازيّة، حتّى لو كانت ضعيفة، ليست أبداً وحدها: الإمبرياليّة حاضرة لتمدّها بالقوّة التي تحتاجها، وإذا ما دعت الضرورة للتدخُّل مباشرة لديها كي تمكّنها من تسوية المشكلات التي تعجز عنّ حلّها.

XXII

لنعد إذاً، إلى الإيديولوجيا، إذْ بـدون نظرة واضحة إلى الإيديولوجيات يستحيل وضع نظريّة للفلسفة. ما يجب إدراكه جيّداً هو ١) الطابع الكوني للإيديولوجيا، ٢) الطابع العملي للإيديولوجيا، ٣) الطابع السياسي للإيديولوجيا، ٤) الطابع الترجيعي (الآجِل) لكلّ نظريّة حول الإيديولوجيا.

نعرف أنّ «النفس تفكِّر دائماً» (ديكارت). بل وبيّن لنا فرويد أنّها تفكِّر بلاوعي، وأنّ البشر، في كلّ الأحوال، كان لهم دائماً فِكَر، أقلّه منذ أن عاشوا في مجتمع وصار لهم لغة (إنغلز). لكن صرنا نعرف، أكثر فأكثر، بفضل أعمال علماء الإتنولوجيا، أنّ فِكَر البشر الأكثر بدائيّة بين الذين نعرف، ليست، في حقيقتها، فِكَراً فرديّة أو نفسيّة، ليست مجرّد مَدارِك حسّيّة مباشَرة للطبيعة أو لنُظَرائهم من البشر، بل هي مرَكَّبة بصرامة من بُنى في أنساق تَصَوُّرٍ ينطوي على الكائنات المعروفة كافّة، السماويّة، والأرضيّة، من حيوانات، ونباتات، والبشريّة، وغير ذلك (اللاهوتيّة) في نظام خارق بترتيبه، حيث هناك قواعد مرور تؤمِّن الانتقال من فئة من الكائنات إلى أخرى، والترجمة من خطاب (طبيعي، سياسي، عائلي، جنسي، ديني) إلى آخَر، والإيزومورفيّة (تماثليّة الأشكال) الداخليّة التي تؤمِّن هذه الإمكانيّات كافّة. ما مِن شيء إذاً في كلّ هذا يكون مِن فَوْره، أو نتاجَ عمليّات تجريبيّة، ما من شيء في كلّ هذا يكون نفسيّاً وذاتيّاً، بل هناك نظام تمثيلات خارقة في تحدُّدها، يلعب على نحوٍ مشهود دوراً في إقامة التوازن، بمثابة دور معرفيّ، في الممارسة الإنتاجيّة (علاقة مع الطبيعة) كما في الممارسة الاجتماعيّة في نطاق المجتمع المسمّى بالبدائيّ.

ينبغي إذاً، التخلّي نهائيّاً عن الفكرة عن الإيديولوجيا، أي عن التصوُّر البرجوازي للإيديولوجيا، بأنّ **الإيديولوجيا، إن هي إلّا فِكَراً**. فالفِكَر التي

نجدها في كلّ إيديولوجيا تُشكِّل، من جهة، نسقاً على هذا القدْر أو ذاك من الدقَّة (مجتمعات بدائيّة، بلا طبقات)، أو على هذا القدْر أو ذاك من التراخي في النسق (مجتمعات طبقيّة حيث يقوم صراع الطبقات بإدخال هذه «اللعبة»، أو هذه المرونة، التي يمكن أن تكون قصوى). لكنّها، من جهة أخرى، يمكن أن تكون فِكَراً إمّا عمليّة، وإمّا على علاقة مباشرة أو غير مباشرة مع الممارسة، أيّاً يكن شكل هذه الممارسة: لغويّة، إنتاجيّة، اجتماعيّة، دينيّة، جماليّة، أخلاقيّة، عائليّة، جنسيّة، إلخ.

ففي مجتمع بدائي، حيث ليس مِن طبقات، بل تمايزات اجتماعيّة لا تقوم على استغلال قسم من السكّان مِن قِبَل متملّكي وسائل الإنتاج، لا تكون علاقة تلك الفِكَر بالممارسة متخيَّلة، مع أنّها ترتدي صفات مغرقة في الخيال: تجري ممارسة كلّ شيء كمُعاش في الواقع، كواقع. ففي قبيلة طوطمها القندس، يكون أفراد القبيلة جميعاً في الواقع قنادس، إلخ. والدليل على أنّ هذه التمثّلات كافَّة واقعيّة إنّما تقدِّمه فعاليّتُها: فعاليّة السحر، وطقوس التأهيل، وطقوس الزواج من خارج القبيلة، إلخ. ممّا يؤمِّن على نحو عمليّ، ودونما استثناء، العلاقة، على تشابك أوصالها، بين البشر والطبيعة وعلاقة البشر في ما بينهم. سبق الكلام على مجتعات «الشيوعيّة البدائيّة» هذه. فماركس وإنغلز استخدما العبارة ليقولا إنّ لا شيء يجمع بين الشيوعيّة وذلك الشكل من الوجود. وهو، فعلاً، شكل كلّف غالياً جدّاً، ليس نتيجة سيطرة الطبيعة على «المجتمع» سيطرةً ساحقة، وحسْب، بل كذلك، وخصوصاً، نتيجة التضحيات الضروريّة بالبشر في سبيل تأمين هذا التوازن: سواء بالحروب أو بطقوس إزهاق الأرواح المبذولة كافَّة كي يسود التوازن. تلك المجتمعات التي تبدو في الظاهر مسالمة، كانت من أكثر المجتمعات وحشيّة في التاريخ الإنساني.

لا شكّ في أنّ ظهور الطبقات، وبالتالي صراع الطبقات، قد خضخض تماماً أشكال وجود الإيديولوجيا. فتقسيم العمل في المجتمعات الطبقيّة،

وكان موجوداً في المجتمعات الخالية من الطبقات، وإن كان ذا طابع جماعي، تمّ إخضاعه ومضاعفته نتيجة صراع الطبقات وما ترتّب عليه. ونتج من ذلك تقسيم اجتماعي للممارسات كان ذا دلالة طبقيّة، وتجزئة ظاهريّة للإيديولوجيا كانت ذات دلالة طبقيّة كذلك. وتَعمَّم مبدأ أن ما من ممارسة إلّا وخاضعة لإيديولوجيا وعاملة بها (وهي، جزئيّاً، إيديولوجيا لهذه الممارسة)، وبتَعمُّم هذا المبدأ، مع خضوعه للانقسام الطبقي للإيديولوجيا الصاعدة إلى السيطرة، توصَّل إلى تشكيل ممارسات متمايزة وافقتها إيديولوجيات متمايزة في إمكاننا أن نسمّيها إيديولوجيات عمليّة محلّيّة و إقليميّة. وفي الحدّ الأقصى، كان يمكن أن يكون لكلّ حِرَفيٍّ إيديولوجياه، إذْ توجد علاقة بالمادّة الأوّليّة، بإيقاع العمل والاستراحة، تترك طابعها لدى البشر في أفكارهم. وقد لفت الانتباه منذ القِدَم، حتّى ما قبل هسيودس نفسه [مطلع القرن الثامن ق م]، مدى تأثير «الأشغال» في أفكار البشر، وأنّ الفلّاحين لا يفكّرون مثل البحّارة، ولا البحّارة مثل التجّار، ولا التجّار مثل السياسيّين، إلخ. لكنّ هذا التقسيم الإيديولوجي التفصيلي، الذي يشكّل في الظاهر أُسَّ أسس العلاقة بين الإيديولوجيا وممارستها، لا يمكن أن يحجب التقسيمات الكبرى السياسيّة والطبقيّة في الإيديولوجيا. وما كانت تلك الإيديولوجيات الصغرى لِتوجَد دون التقسيم الاجتماعي للعمل، الذي، بدوره، يُنتِج إيديولوجياه الخاصّة، التي تنشأ في المقام الأوّل انطلاقاً من التقسيم الطبقي، وبالتالي من الصراع الطبقي، في معزل عن تلك الإيديولوجيات الضئيلة الأثر.

هكذا تقودنا هذه الملاحظة المزدوجة إلى الاعتراف بأنّ الإيديولوجيا توجَد في شكل انقسام مزدوج أو حتّى مثلّث:

١) انقسام الإيديولوجيا تِبعاً لانقسام الممارسات وتَعدُّدها، حيث لن تلبث الممارسة العِلميّة أن تتدخّل؛ ٢) انقسام الإيديولوجيا إلى مناطق إيديولوجيّة، وَفق الإيديولوجيات العمليّة، التي تتدخّل في صراع الطبقات

لتأمين ديمومة علاقة الإنتاج (إيديولوجيا الإنتاج الاقتصادي، الإيديولوجيا القانونيّة، الأخلاقيّة، السياسيّة، الدينيّة، الجماليّة، الفلسفيّة، العائليّة، إلخ)، كإيديولوجيات لن تلبث أن ترتدي شكل الأجهزة الإيديولوجيّة التَابعة للدولة؛

٣) انقسام الإيديولوجي إلى ميول تستجيب لميول الصراع الطبقي الاقتصادي والسياسي.

ينبغي عدم تَمثُّل هذه الأقسام الثلاثة ككيانات بسيطة متباينة، ولا حتّى كمراحل، كالقول إن تحقيق الأولى منها، تكون الثانية بالتالي، إلخ. فهذا التميز نفسه نتاج لسيرورة تاريخيّة حيث، مَثَلاً، كلّ إيديولوجيا خاصّة بممارسة معيّنة تتعرّف نفسها في مجرى تشكّلها بالتمايز من ممارسة مختلفة أو متعارضة، سواء أكانت إيديولوجيات إقليميّة، أو نتاج انقسامها إلى ميول سياسيّة متعارضة. نحن هنا أمام صيرورة هائلة من الانقسام والاندماج، خاضعة باستمرار للتغيير، دون أن تتوصّل قطّ إلى أشكال نهائيّة، نظراً إلى أنّ صراع الطبقات حاضر دائماً ليعيد النظر في ما تحقّق من نتائج.

مع ذلك، تميل هذه الصيرورة كلّها إلى تثبيت تجهيز محدَّد بكثير من الدِقَّة، من شأنه أن يخدم مصالح الطبقة المسيطرة. إنّها تميل إلى تكوين عناصر الإيديولوجيا القائمة كافَّة، على تنوُّعها وحتّى على رغم تنوّعها (كلّ ما يقع تحت يدها)، في **إيديولوجيا مسيِطرة**، من شأنها، بما لها من مضمون وبما تحتلّه من مواقع، أن تخدم الطبقة المسيطِرة في صراع طبقي بين الفِكَر. ما الذي يجعل الطبقة المسيطِرة (معرَّفةً كطبقة استولت على سلطة الدولة كي تمارس دكتاتوريّتها الطبقيّة) في حاجة إلى إيديولوجيا مسيطِرة؟ ليس من أجل السيطرة على فِكَر الطبقة المسيطَر عليها، وحَسْب، بل كذلك، وفي المقام الأوّل، من أجل ضمان وحدتها الإيديولوجيّة الخاصّة، التي لا غِنى عنها لوحدتها السياسيّة، والتي دونها تظلّ تحت رحمة انتفاضة المستغَلّين. ذلك أن الطبقة المسيطِرة ليست موحّدة مبدئيّاً. إنّها على العكس تبذل جهوداً هائلة من أجل التغلّب على انقساماتها الداخليّة، نظراً إلى كونها تتكوّن في الوقت

نفسه من عناصر من الطبقة المسيطِرة السابقة ممّن التَحَقوا بها، ومن قطاعاتها كافَّـة وَفْق مختلـف الوظائف الاقتصاديّـة العائدة إلى نمـط الإنتاج المعيّن (بالنسـبة إلى البرجوازيّة الرأسـماليّة، قطاع الرأسـمال الصناعي، الرأسمال التجاري، الرأسـمال المالي، عدا الفئات الوسـطى المنبثقة عن تَفكُّك نمط الإنتاج الإقطاعي: البرجوازيّة الصغيرة المدينيّة والفلّاحيّة المنتِجة، المثقّفين، المهـن الحرّة، صغار التجّار، إلخ). كلّ هـذا العمل التوحيدي الإيديولوجي (والسياسـي) للطبقة المسـيطِرة في طبقـة موحّدة لا يتحقّـق بفضل مجرَّد تصريحات، ومجرَّد منشورات، بالدعاية والتحريض. إنّه يتحقَّق بصراع طبقيّ مسـتديم، تفوز البرجوازيّة فيه بوحدتها وبهويّتها كطبقة مسـيطِرة ضدّ الطبقة المسيطرة السابقة وضدّ الطبقة الجديدة المسيطَر عليها في الوقت نفسه.

في هذا الصراع الطويل، ودائماً في شـكل الصراع الطبقي (في الاقتصاد والسياسة والإيديولوجيا) يُخاض صراع الإيديولوجيا المسيطِرة (إيديولوجيا الطبقة المسـيطِرة) ضدّ إيديولوجيا الطبقة المسـيطَر عليهـا. ذلك أنّ هناك إيديولوجيـا للطبقة المسـيطَر عليها، حتّى لـو أنّها لا تتوصّـل إلّا بكثير من العناء إلى تَعرُّف نفسـها وتحقيق وحدتها واكتساب قوّتها. إيديولوجيا الطبقة المسيطَر عليها هذه إنّما تولد، تحديداً، من هذه الممارسات الملموسة للعمل المستغَلّ، العمّال والفلّاحين، ولأشـكال استغلاله، ومن القمع الذي يجري إنزاله بالشـغّيلة، الممارسـات التي لا يمكن فصلها، كما رأينا، عن الأشكال الإيديولوجيّة الأوّليّـة. وتتغذّى هذه الإيديولوجيـا العفويّة، بصورة طبيعيّة، من تجربة ومن معاناة الاسـتغلال الطبقي الرأسمالي وممارسته القمع، وليس عبثاً شـدَّد ماركس علـى دور التربية الإيديولوجيّة الـذي يلعبه، في مصلحة الإيديولوجيـا البروليتاريّة، تنظيم عمل الإنتاج الرأسـمالي وانضباطه، الذي يتولّـى تركيز وجود العمّال في الصناعات الكبرى، ويخضِعهم لأشـكال من الانضباط تُكسِـبهم، عدا المعارف الحقيقيّة، اعتياد التنظيم والانضباط. ولنا في ذلك مَثَل مُقنع من الموضوعات الديالكتيكيّة للفلسـفة الماركسـيّة، يُبيِّن

تماثل النقيضَين في جوهر الشيء نفسه، نظراً إلى أنّ أشكال الصراع الطبقي الرأسمالي، وتحديداً أشكال التنظيم والاستغلال، تسهم مباشرة في تكوين إيديولوجيا الطبقة العاملة كإيديولوجيا طبقيّة، وبالتالي في التنظيم النقابي ثمّ السياسي للطبقة العاملة، واضعاً هذه الإيديولوجيا في الممارسة. هكذا تُنتج البرجوازيّة «حفّاري قبرها[1]».

(١) «بيان الحزب الشيوعي»، في: ماركس وإنغلز، الأعمال، المجلّد الأوّل، م س، ص ١٧٣.

XXIII

ما كان لكلّ هذا أن يشــكّل صعوبة. لكنْ صعوبــات تتزايد عندما يتعلّق الأمر وسط هذا الكلّ بتفسير وجود العلوم ومعها وجود الفلسفة. لنحاول إذاً، أن نتبيّن ذلك قليلاً.

لم تكن العلوم موجودة دائماً. كان هناك دائماً في المقابل معارف عمليّة، وتتوصّل إلى إنجازاتها بطرائق تجريبيّة في منتهى القدرة على الابتكار، ســواء عبــر مراقبة بســيطة لحركة النجــوم، أو الحيوانات، أو النباتــات، أو البحار والرياح، أو خصائص الموادّ، حيث كان للنار والحديد دور أساسي. وارتبطت هذه المعارف العمليّة على الدوام بالقوى المنتِجة وبتطوُّرها (بدءاً بالأداة، ثمّ الآلات البسيطة، لجَرّ الماء إلى مستوى أعلى، مثلاً، إلخ). كانت هذه المعارف بدءاً شــأن منتجين أفراد، ثمّ أصبحت خاصّيّة شغّيلة مختصّين بتقنيّات معيّنة: كان الحدّاد يلعــب دوراً مقرِّراً في المجتمعات البدائيّــة القليلة التطوّر، على غرار الساحر، والعرّاف، إلخ، الذين كانوا يضبطون، وَفْق الإشارات السحريّة المناسبة، إيقاع الأشغال وجَولات الصَيد. وتَركَّزَ شيئاً فشيئاً، لكن دون تجاوز المســتوى التجريبي، تقســيمُ العمل في المعارف العمليّة، وفي تقنيّات إنتاج أدوات العمل، كما في المعارف المتعلّقة باســتبقاء نسل النوع الحيّ وبإعادة إنتاج النظام الاجتماعي.

إلــى أن حَلَّ يومُ انبثــاق العِلم الأوّل في العالَم، عِلــم الأَعداد والصُوَر، الحســاب والهندســة. كنّا قد تَطرَّقنا إلى هذه البدايات المحتمَلة. فهي ما إن وُلِدت، حتّى بدا الأمر كـ«قطيعة» مع ماقَبْل تاريخها. ذلك أنّها لم تَعُدْ تباشــر العمــل، لتحقيق منجزاتها، علــى مواضيع العمل نفســها، ولا على التقنيّات نفســها. كانت تعمل على مواضيع مجرّدة (العدد، الحيِّــز، الصورة) وتَعْمَد إلى برهنات خالصة متجرِّدة مــن كلّ تَحدُّد ملموس. فكانت النتائج المحقَّقة

إذّاك صالحة موضوعيّاً، أي في مطلق الحالات، أيّاً تكن المواضيع الملموسة التي تُطبَّــق تلك النتائج عليها. كان ذلك ثورة في مجــال المعارف كلّه، وفي الممارسات المرتبطة بالمعارف المتوافِرة.

تعود نشأة الفلسفة إلى انبثاق العِلم الأوّل في العالَم. كان أفلاطون يُدَوِّن هــذا الحدث إذْ نقش فوق بوّابة مدرســته «لا أحد يدخــل إلى هنا إن لم يكن مهندســاً»،[1] وبذا كان يتطلّب من كلّ فيلســوف مرشّح أن يعرف الرياضيّات مسبّقاً، آخذاً على عاتقه هو نفسه أن يعلِّمه ما يجب أن يعرفه من تَعرّفها.

بمَ تَدِين الفلســفةُ للرياضيّات؟ تحديداً، بفكرة مواضيعَ وبرهناتٍ تكون خالصــة، أي مجرَّدة، ودقيقة، وشــاملة، وموضوعيّة، فــي مطلق الحالات. ضِــف إلى ذلك فكرة أنّ هناك، بين المعارف العمليّة والمعرفة الخالصة، هذه «القطيعة» التي أتيت على ذكرها، وأنّ هذه «القطيعة» تطرح أســئلة يتعيّن على الفلســفة أن تتفكّر فيهــا، وأن تجيب عنها إن هــي أرادت أن «تنقذ المظاهر» الحقيقيّة وتوصِل ما تقول ليس إلى مدارك الذين لم يبارحوا المعرفة العمليّة، وحسْــب، بل كذلك إلى مدارك الذيــن يَحكُمون في الدولــة. كامل أعمال أفلاطون تقوم على هذا الأســاس، ليس الفِكَرُ وحسْــب، بل كذلك تَعارُضُها مع العالَم المحسوس، والتمييز بين الرأي (دوكسا doxa) والادراك عن طريق الرياضيّات (ديانويــا dianoia)، والتمييز بين هذين المســتويَين من المعرفة والمعرفة الفلســفيّة، على أنّها تفوق المستويات كافّة، وقادرة على التفكّر في هذا الختلاف وعلى تَجاوُزِه، الديالكتيك الصاعد والهابط، المشــاركة، نظريّة الجوهر وما وراء الجوهر، إلخ.

يمكن أن نستنتج، في حال اكتفينا بهذه النظرة، أنّ الفلسفة وُلِدت كنتيجة لانبثاق العِلم الأوّل. لكن إذا ما أمعنّا قليلاً في النظر عن كثب، ستكون الأمور

---

(١) حسَب تقليد متأخّر كان الشاهد الأوّل فيه، على ما يبدو، حنّا فيلوپون (أواخر القرن السادس ميلادي). أنظر تعليقه على كتاب النفس لأرسطو:
Commentaria in Aristotelem graeca, t. XV, Berlin, Reimer, 1897, p. 117, l. 29.

أكثر تعقيداً. ذلك أنّ مجـيء الرياضيّات لم يكن محايداً. إذ إنّها انبثقت كحَلٍّ لأزمة في عالَم مأزوم لم يكن على استعداد لـ«هَضْمـ»ـها - بل أكثر، كحَلٍّ كان يمزّق ذلك العالَم في جانب منه حيث تكمن حساسيّته الإيديولوجيّة. يمكن إذّاك اعتبار الفلسفة بمثابة ردٍّ على ذلك وإنقاذٍ من تهديده، بمثابة «رَفْءٍ» لهذا المزق في وحدة نسيج الإيديولوجيا المسيطِرة. كان يجب تدارك الخطر في أسرع ما يمكن، والاستيلاء على الرياضيّات، وكبح جماحها لإعادتها إلى التقيّد بالنظام الذي هدّدت بتعكيره. يمكن تفسير أفلاطون على هذا النحو كذلك، إذ إنّ المؤلِّف الذي تطلّب من كلّ فيلسوف أن يكون عالِماً في الرياضيّات، قام هو نفسه بإخضاع الرياضيّات، في فلسفته، لمعاملة فريدة، نظراً إلى أنّه أنزلها في المرتبة الثانية من المعرفة كي يُخضِعها للفلسفة التي، بما تُوَفِّره للرياضيّات من ضمانة، إنّما تضعها تحت إشرافها، وتضعها تحت إشرافها باسمِ الخير، أي السياسة (خير الحاضرة).

XXIV[1]

إذا كانت الفلسفة «تَرْفَأ» على هذا النحو أو «تُرَقِّع» المزق الذي أحدثه في الإيديولوجيا المسيطِرة الانبثاق الانقلابي للعِلم، الذي يُربَط دائماً، من قريب أو من بعيد، بالإلحاد وبالمادّيّة، إذا كانت الفلسـفة تُعيد على هذا النحو بَسْطَ النظام فلسفيّاً في إيديولوجيا تشعر فجأة أنّها، مهما بدت كلّيّة السيطرة، مهدَّدة من خطر يكتنفه الغموض، فذلك أنّ الفلسـفة متفاهمة مع هذه الإيديولوجيا المسيطِرة، وأنّها، حتّى لو لم تكن مشـوبة بالإيديولوجيا على الإطلاق، إنّما تؤدّي في هذه الحالة وظيفة إيديولوجيّة لا مِراء فيها.

تَظهَر الفلسفة بالتالي ذات نِصاب عجيب: فهي من جهة تَتّخِذ كلَّ مظاهر العِلم، وأكثر من مظاهره، أسـلحتَه النظريّـة، وتؤدّي من جهة أخرى، أقلّه في حالات معيّنة مشهودة ومهمّة، وظيفة إيديولوجيّة، يبدو فيها العِلم تحديداً ذلك الخطر الذي يتعيّن عليها، هي الفلسفة، أن تردّه، كي تستعيد الإيديولوجيا، التي تكون الفلسـفة في هذه الحالة في خدمتها، وَحْدتَهـا وصَفْوَها معاً. والحال، سـيكون من اللافت أنّ الأشـياء ليسـت متعادلة في هذا التناظـر والتواجه الظاهريّ. ذلك أنّ الفلسـفة التـي تَتّصِل بالعلم من حيث الشـكل، وتجريد المقـولات، والتفكّر البرهانيّ، وهو دائماً تَفكُّرٌ خالص يعمل على «مواضيع»

---

(١) الفصول الثلاثة التالية تسـتعيد الفِكَر التي تقدّم ألتوسّير بها في «تَحوُّل الفلسفة»، وهو نصّ محاضرة ألقاها في غرناطـة وفي مدريد في ربيع ١٩٧٦. هذا النصّ الذي نُشـر بالإسبانيّة سنة ١٩٧٦، نُشـر بالفرنسيّة بعد وفاة صاحبه بأربع سـنوات في حول الفلسفة (أنظر: *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. “L’Infini”, 1994.) وتدخـل فـي سـياق هذه الفصول الثلاثة مكوّنات تعود إلى نصّ محاضرة حول دكتاتوريّة البروليتاريا ألقاها ألتوسّـر في برشـلونة في تمّوز/ يوليو ١٩٧٦. النصّ الفرنسي الأصلي لمحاضرة برشلونة صدر في ٤ أيلول/ سـبتمبر ٢٠١٤ في مجلّة *Période* تحت العنوان: «نص غير منشـور لألتوسّير أ. محاضرة في برشـلونة حول دكتاتوريّة البروليتاريا»، -http://revueperiode.net/un-texte inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/

خالصـــة، لأنّها مجــرَّدة، أي مُخَلَّصة من كلّ محتوى تجريبي، هي فلســفة لا تَتّصل بالإيديولوجيا البتّة من حيث شــكلها، بل من حيث **الوظيفة**، من حيث الدور الذي يأخذ شكلها نفســه بالقيام به عندما يَعمل في خدمة الإيديولوجيا المســيطِرة. وإذا كانت الوظيفةُ الأخيرة (في الحُكــم الأخير) للإيديولوجيا خدمةَ الصــراع الطبقــي، إذا كانت وظيفــةُ الإيديولوجيا المســيطِرة خدمةَ الصراعِ الطبقي الذي تخوضه الطبقة المســيطِرة (كذلك وظيفةُ الإيديولوجيا المسيطَر عليها، في حال تَشكُّلها، خدمةَ الصراع الطبقي الذي تخوضه الطبقة المســيطَر عليها)، إذا كانت الوظيفةُ الأخيرة للإيديولوجيا سياسيّةً، ينبغي ألّا نخشى الاعتراف بذلك بالنســبة إلى الفلسفة كذلك، فنقول، مع ماو، ولينين، وغرامشي: بلى، الفلسفةُ إيديولوجيّةٌ وسياسيّةٌ بحُكْم وظيفتها.

لكن، ضمن هذه الشــروط، تبدو الفلســفة مزدوجة: سياسيّة بوظيفتها، نظريّة ـ علميّة بشكلها، مع كون التحدُّد الجوهري، في هذا المظهر المزدوج، إنّما يتمثّل بالوظيفة السياسيّة.

هذا يســاعد في فهم كون الفلسفة تبدأ، وكون بداية الفلسفة تحمل طابع هذا الشــكل النظري ـ العلمي الذي يعطي الفلســفةَ ميزتَها النوعيّة. ذلك أنّ محتوى الفلسفة (وظيفتها) يســبَقُ بوقت طويل ولادةَ فلسفة الفلاسفة. وإذا كان هــذا المحتوى يخصّ الإيديولوجيا المســيطِرة، فســنلتقيه ما إن توجَد إيديولوجيا مســيطِرة في المجتمعات الطبقيّة، فتوجَــد إذّاك (رأينا ذلك في صدد مســألة دينيّة حول الوجود) في شكل يشــي بمنطق معيّن لديها، حتّى قبل أن تمتلك عقلانيّة الفلســفة وأخذها بالبرهنة. لذا كانت المسائل الكبرى الدينيّة والسياســيّة (المموّهة في غالب الأحيان كمســائل دينيّة) قد سبقت ولادة الفلســفة بزمن، واســتمرّت بعدها، إذْ كان على الفلسفة، التي كانت تمثّل مصالح طبقيّة جديدة، أن تقع تحت ســيطرة المســائل الدينيّة. ويمكن ضمن هذه الشــروط أن نفهم أن مجيء عِلم، هــو الأوّل، مرتبطٍ هو الآخَر بمصالح اجتماعيّة محدَّدة، قد أتاح فرصة لولّادة الفلســفة، بتوفيره لها شكلَ

التجريـــد، والأخذَ بالعقلانيّة وبالبرهنـــة الخالصتَين، اللذين كان لابدّ من أن يميِّزاها تالياً.

لكن هكذا يكون مفهوماً بالتالي، في الوقت نفسه، أن اتّخاذ الفلسفة هذا الشكلَ لم ينتقص من الوظيفة الإيديولوجيّة ـ السياسيّة للفلسفة، هذه الوظيفة التـي تعزَّزت بالمـدد الذي وفّرته هذه الأشـكال الجديدة مـن المحاججة والبرهنة. يمكن لهذا الوضع البالغ الخصوصيّة أن يُتيح فهم «الموقع المزدوج» للرياضيّات، أي عندئذٍ للعِلم، لدى أوّل فيلسوف مثالي كبير نعرفه، أفلاطون: ضرورة أن تكون عالِماً في الهندسة كي تكون فيلسوفاً، الأمر الذي يضع العِلم في المرتبة الأوّلى، لكنّه لمّا ورد على لســان فيلســوف كان ذلك لوضعه في المرتبة الثانية، بعد الفلســفة نفسها. وهذا يدلّ على أوّليّة السياسة على أشكال العقلانيّة العِلميّة في الفلسفة نفسها: هي تعترف بذلك في ممارستها.

لكن، ما دام الأمر على هذا النحو، هناك مســألة تطرح نفســها. بمَ تفيد الفلســفة من استعارتها هذه لأشـكال العقلانيّة والعلميّة المسيطرة؟ ما الذي تكســبه الإيديولوجيا المسيطِرة من استتباع خدمات هذه العقلانيّة، ما دام هذا الاستتباع في كلّ الأحوال لا يغيّر في حقيقة الأمر شيئاً من وظيفة الإيديولوجيا المسيطرة، ولا من غاياتها، ولا من معتركاتها. مسألة ينبغي حلّها.

والحال، يتعذّر حلّها دون العودة إلى الإيديولوجيا المســيطِرة وعلاقتها بالدولة. كنّا قد شــدّدنا على أنّ الإيديولوجيا توجَد في أجهزة (إيديولوجيّة) تابعة للدولة. كما شــدّدنا على الســيرورة الطويلة من الصراع الطبقي الذي تستلزمه إيديولوجيا الطبقة الصاعدة، ثمّ المسيطرة، كي تتشكّل كإيديولوجيا مســيطِرة. ينبغي عدم الوقوع هنا في مثاليّة لصــراع الطبقات، والذهاب إلى الاعتقاد بأنّ كلّ هــذه الصراعات، من الاقتصاد إلــى الإيديولوجيا، مروراً بالسياســة، هي صراعات من أجل المتعة، أو الهيبة، أو مجد الانتصار. إنّها في حقيقــة الأمر صراعات ذات **مُعتَــركات**، لا تقتصر على ســلطة الدولة (هي المعتــرَك الأعلى) أو جهــاز الدولة، أو أحد هذه الأجهــزة (القمعي

أو الإيديولوجي)، أو حتّى على الاستغلال، ومعه في الوقت نفسه علاقة الإنتاج. بتعبير آخَر، معتركات هذه الصراعات الطبقيّة لا تقتصر على العلاقات أو على الأجهزة، وهي الأشكال التي تُخاض فيها هذه الصراعات. المعترَك الذي يخصّ هذه الصراعات أيضاً، ومعترَكُها الأساس، هو **الممارسات** التي فيها يُفرَض الاستغلال ويَقَع، ومن بين هذه الممارسات هناك أيضاً ممارسة العلوم والتقنيّات. في هذه الصراعات كافَّة، يتعلّق الأمر، في القمّة، بالاستحواذ على سلطة الدولة وأجهزة الدولة أو الاستيلاء عليها، وفي القاعدة، بالتحكُّم بمختلف الممارسات وتوجيهها تِبعاً للتناحر الطبقي الذي يقسم المجتمع إلى طبقات.

سبق أن قلتُ إنّ ما من ممارسة إلّا وخاضعة لإيديولوجيا، وتكلّمتُ في الوقت نفسه على هذه الإيديولوجيات الصغرى التي تولَد مع كلّ ممارسة وتحكمها في الوقت نفسه. حاولتُ أن أبيِّن أنّ تَشكُّل الإيديولوجيا المسيطِرة يضع في الخدمة هذه الإيديولوجيات المحلّيّة ثمّ الإقليميّة كافَّة، عن طريق إخضاعها، لكنّها تضعها في الخدمة، طبعاً، تحت سيطرة الفِكَر الطبقيّة الكبرى، التي كان في إمكان هذه الإيديولوجيا المسيطِرة أن تَتشكَّل حولها في حال توصّلها إلى السيطرة. كانت هناك، حتّى قَبل فلسفة الفلاسفة، مهمّة سياسيّة، أي مهمّة صراع طبقي في الإيديولوجيا، كان يمكن تعريفها تماماً. كان الأمر يتعلّق في المقام الأوّل بأن يجري، حول بضع فِكَر كبرى، ماثلة في مواقع الطبقة المسيطِرة، توحيد الإيديولوجيات المحلّيّة، ثمّ الإقليميّة، بكلّ تَنوُّعاتها، في سبيل تشكيل هذه الوحدة الإيديولوجية المسيطرة الضروريّة لهذا الدور المزدوج: مساعدة الطبقة المسيطرة نفسها على تحقيق وحدتها، واستتباع الطبقة المسيطَر عليها بامتصاص العناصر الخطرة التي تنطوي عليها إيديولوجياها الخاصّة. ويُبيِّن التاريخ أنّ هذه المهمّة الإيديولوجيّة ـ السياسيّة قد تأمّنت، قَبل مجيء الفلسفة، بواسطة إيديولوجيا إقليميّة كبرى، كانت تفرض نفسها على الإيديولوجيات الإقليميّة الأخرى: مثلاً، الإيديولوجيا

الدينيّة أو الإيديولوجيا السياسـيّة. مع مجيء الفلسـفة اتّخـذت هذه المهمّة انعطافة جديدة نسبيّاً.

هذا لا يعني أن الفلســفة قد حلّت محلّ الإيديولوجيا الإقليميّة التي كانت قبلها تتولّى قدر المســتطاع توحيـد المجال الإيديولوجيي فـي خدمة الطبقة المسـيطرة. على العكس، يُبيِّن التاريخ أنّ **الدور الرئيسـي فـي تحقيق وحدة الإيديولوجيا البرجوازيّة لا يعود إلى الفلســفة**، بوجه عامّ، بل **إلى الإيديولوجيا القانونيّة**، لذا استطعنا، على أيّ حال، أن نرى أنّ الفلسفة البرجوازيّة نفسها كانت قد تشكّلت اســتناداً إلى الإيديولوجيا القانونيّة البرجوازيّة، مستعيرة منها ليس مقولة الذات وحسْب، بل كذلك فكرة طرح سؤال الأحقّيّة على كلّ ما يوجَد في العالَم من كائنات ومعارف، وحتّى على العالَم نفسه وعلى الله. مع ذلك، يبقى أنّ الفلسفة قد أدّت، في هذا التوافق، دوراً خاصّاً جدّاً ودقيقاً جدّاً، وأنّ هذا الدور يحيلنا مجدّداً إلى العلاقة التي تربط الفلسفة بعقلانيّة العلوم الموجودة.

يتهيّأ لي أن في الإمكان أن نقول تقريباً ما يلي آخذين الفلسفة البرجوازيّة مثلاً: في فعل تَشكّل وبالتالي توحيد الإيديولوجيا المسيطرة البرجوازيّة كانت **الإيديولوجيا القانونيّة هي المحدِّدة، وكانت الفلســفة هي المسـيطِرة**. قَدَّمَت الإيديولوجيا القانونيّة، أقلّه حتّى السنوات الخمسين الأولى من القرن التاسع عشر، الفِكَر الموجِّهة الضروريّة لتَشــكُّل الإيديولوجيا الليبراليّة البرجوازيّة، وحول هذه الفِكَر تمّ كلّ الشــغل التوحيدي. وعندئذٍ اســتطاعت الفلسفة أو تؤدّي في ذلك دورها الخاصّ: الصوغ النظري لأسـئلة، ولإجابات، وبالتالي لموضوعــات ولمقولات تكـون التعبير عن هــذه الإيديولوجيــا القانونيّة، من جهــة، وتكون، من الجهــة الأخرى، قادرة على الاشــتغال عــل الفِكَر الإيديولوجيّة الموجــودة لتحويلها في اتّجاه توحيدهــا. ويتعيّن بالضرورة، لبلوغ هذه الغاية، إنتاج مصطلحات تجريديّــة، إذْ كيف يمكن دونها التوصّل إلى توحيــد إيديولوجيات محلّيّة وإقليميّة، كيف الســبيل إلى احتلال مواقع العدوّ وهي على درجة قصوى من التنوُّع؟

ينبغي ألّا نتخيّل أنّ فلسـفة الفلاسـفة كانـت، عبر التاريـخ، محتكِرة التجريد، **هذا النوع من التجريد**. كانت الإيديولوجيا الإقليميّة المسيطرة تُنتِج هي الأخرى وتمـارس نوعاً فريداً من التجريد، قائماً في الغالب على الصورة المسـتعارة، يتيح لها إنجاز مهمّتها في التوحيد الإيديولوجي. الفارق الوحيد يكمن في كون التجريد الفلسفي مستعاراً من التجريد العِلمي. هذا هو الواقع، ولعلّ الفرصة مؤاتيّة هنا للكلام مجدَّداً على «المزق» الذي أحدثه مجيء العِلم فـي عالَم ثقافيّ اهتزّ توازنه الإيديولوجي ـ السياسـي. الواقع هو، بالنظر إلى فداحة المصالح ربّما في الرهان (لكنّنا نفتقر إلى أعمال تتناول هذه المسـألة، مع شـديد الأسـف)، أنّ ابتداءً من وقت ما في التاريخ، **لم يَعُد من الممكن، في توحيد الإيديولوجيا المسـيطِرة، الاسـتغناء عن خدمات الفلسـفة**، حتّى عندما تكون هذه الفلسفة موضوعة في خدمة اللاهوت (حالة تمثِّل ملاحظتنا السـابقة: هذا ليس من المحتّم، فحتّى الآن ليسـت الفلسـفة أبـداً ما يُحدِّد الإيديولوجيا المسيطِرة).

XXV

في حال الموافقة على اعتبار كلّ سيرورة تَشكُّل الإيديولوجيا المسيطرة هذه شكلاً من أشكال الصراع الطبقي، في حال الموافقة على اعتبار أنّ المعترَكات الأساسيّة لهذا الصراع الطبقي هي، بعد أشكال الدولة، الاستحواذ على وسائل الإنتاج، ومختلف الممارسات المتّصلة بها، بما فيها الممارسة العلميّة، يكون في الإمكان عندئذٍ أن يزداد قليلاً وضوح النظر في الفلسفة.

كنّا قد قلنا: ليس للفلسفة موضوع، بالمعنى المقصود في قولنا إنّ للعِلم موضوعاً. ولاحظنا، في السياق، أنّ للفلسفة في المقابل غايات في الصراع الطبقي، تضعها، في النظريّة، في تعارض مع أعدائها الفلسفيّين. وفي إمكاننا أن نقول الآن إنّ للفلسفة غايات لأنّ لها معترَكات، كما في كلّ صراع ليس صراعاً مثاليّاً. والحال، إنّ معتركات الصراع الطبقي في النظريّة، وهذا شأن الفلسفة، تكون معتركات على قدر لا بأس به من الخصوصيّة: هي ليست في متناول اليد، هي قاصية، هي من النأي عن ممارسة الصراع الطبقي الفلسفي بحيث نتساءل كيف للفلسفة أن تدركها. ماذا تراها تكون هذه المعتركات، عدا دحض هذا الطرح الفلسفي أو ذاك (لكن، بالنظر إلى أنّ الفلسفة ليست عِلماً، ليس هناك، في الفلسفة، من خطأ قابل للتعيين، ليس هناك بالتالي طرحٌ خطأ، متهافتٌ أمام النقد)؟ إنّها هذه الممارسات تحديداً: ما هو جارٍ في هذه **الممارسات**. في المقام الأوّل منها ممارسة صراع الطبقات (الاقتصادي، السياسي، الإيديولوجي)، لكن كذلك الممارسات المادّيّة الأخرى كافّة، تلك الوثيقة الصلة بالعلوم الطبيعيّة، والممارسات الاجتماعيّة على اختلافها (الجنسيّة، العائليّة، الحقوقيّة، الثقافيّة، إلخ). تهتمّ الطبقة المسيطرة بأن تتحكّم بهذه الممارسات، وبالفاعلين فيها، وبتوجيه هذه الممارسات نحو خدمة مصالحها الطبقيّة. التحكّم بهذه الممارسات لا يجري عبر تملُّك وسائل

الإنتاج والتبادل والبحث، وحسْب، بل يجري كذلك عبر الإيديولوجيات التي تكون هذه الممارسات مقرّها وغايتها. هذا التطلّب هو ما يعطي كامل المعنى لتوحيد الإيديولوجيا المسيطِرة، فعبر توحيد الإيديولوجيات وتطعيمها بالفِكَر المسـيطرة يتمّ تحكّم الطبقة المسـيطرة بهذه الممارسـات وبالفاعلين فيها والسيطرة عليهم. وهنا تؤدّي الفلسفة دورها: ذلك أنّها تعمل، كما في المختبر، تلبيةً لطلبـات الإيديولوجيا القانونيّة، على صَوْغ الأسـئلة، والموضوعات، والمقولات التي ستستولي عليها الإيديولوجيا المسيطِرة لجعلها تتغلغل حتّى إلى رحم الأشكال الإيديولوجيّة التي تسيطر على الممارسات وعلى الفاعلين فيها.

هنا يتّضح أخيراً، ما ظلّ دائماً في تاريخ الفلسـفة نوعاً ما بمثابة لغز: واقع أنّ الفلسـفات توجَد في شكل **أنسـاق**، ليس كلّها، بل الغالبيّة بينها. وقد أتى إنغلز في صدد هذه المسألة بشيء من السذاجة، ما يُثبِت أنّ المادّيّة ليست أبداً في مأمن تماماً من المثاليّة، حين كتب يقول في **لودڤيغ فيورباخ** إنّ الأنسـاق الفلسـفيّة موجودة من أجل «تلبية حاجة أبديّة للروح الإنسـانيّة: الحاجة إلى التغلّب على التناقضـات[1]». كان على صواب في ما خصّ **التناقضات**: لكن من المثاليّة استحضار «تناقضات **الروح** الإنسانيّة». هذه التناقضات، الحقيقيّة تماماً، هي تلك التي تصطدم بها الطبقة المسـيطرة في تشـكيل إيديولوجياها المسـيطِرة، هي إذاً، في الحُكم الأخير، تناقضات طبقيّـة، إذْ لا جدال في أن هناك كذلـك تناقضات أخرى، فـي العلاقة بين الإنسـان والطبيعة، كما في العلاقة اللاواعية بين الفرد ونفسه. والحال، صحيح تماماً أنّ الطبقة المسيطِرة تميل إلى حلّ هذه التناقضات، إذ إنّها لا تُطاق بالنسـبة إلى سيطرتها الطبقيّة. وتوحيد الإيديولوجيا في إيديولوجيا مسـيطِرة هو تحديداً أحد وسـائل حلّ التناقضات الطبقيّة. **هذا التطلّب هو ما يستجيب له الشكل النسق** الذي تتّخذه غالبيّة الفلسـفات، وهو التطلّب الذي يستجيب له «الموضوع» الذي تقترحه

---

(١) ف. إنغلز، لودڤيغ فيورباخ...، م س، ص ٢١.

على الفلسفة كل التقاليد المثاليّة، التي تمتدّ من أفلاطون حتّى هيغل وكونْت، إلخ: «التفكّر في الكلّ». عندما تضع الفلسفة نُصب عينيها «التفكّر في الكلّ»، يكون هذا اعتراف منها بأنّها تأخذ على عاتقها الجانب النظريّ، التجريدي، من هذا العمل على توحيد الإيديولوجيا المسيطِرة. ويجب ألّا نقع في فخّ وجود فلسفات غير نسقيّة، مثل فلسفتَي كيركيغارد ونيتشه: ذلك أنها فلسفات «ردّ-فعليّة»، في التبعيّة لما تنتقد من أنساق، وتسهم، بتأدية دور محامي الشيطان، في تمثيل معارضات ضمن الإيديولوجيا المسيطِرة، كانت لِتُشكِّل خطراً شديداً لو أنّها ظلّت بكماء أو مجهولة. تبقى هذه الملاحظة محدودة ولا شكّ، كمحدوديّة ما رأيناه من دور الفلسفة في تشكيل الإيديولوجيا المسيطِرة.

جميل، كلّ هذا، وهو، على نحوٍ ما، متماسك، لكن، ماذا عن العِلم، نظراً إلى أنّ الصراع الطبقي باقٍ في أساس هذا الحلّ في الحُكم الأخير؟ ويظهر في أفق هذا السؤال الساذج شبح الطبيعة الطبقيّة للعلوم وللموضوعيّة العِلميّة. أحيل، حول هذه النقطة الأخيرة، إلى كتاب د. لوكور[1]. لكن لا بدّ من إيضاح حول المبدأ. ذلك أنّ الممارسة العِلميّة هي ممارسة، وهي بصفتها هذه تُمارَس هي الأخرى في ظِلّ إيديولوجيا محدَّدة، وفي ظلّ إيديولوجيا، شأنها شأن الإيديولوجيات العفويّة الخاصّة بالممارسات كلّها، تعكس جانباً من حقيقة هذه الممارسة. وقد بدا لي سابقاً أنّني أستطيع أن أبيِّن[2] إمكانيّة التمييز، في «فلسفة العلميّين العفويّة»، بين عنصرَين، العنصر (١)، من داخل العِلم، يميل إلى المادّيّة، والعنصر (٢)، يميل إلى المثاليّة، وهو خارجيّ المنشأ، أي إنّه، في الحُكم الأخير، صادر عن الإيديولوجيا المسيطِرة حيث تلعب الفلسفة الدور الذي نعرف. هكذا يعمل كلّ باحث على موضوع مادّي، سواء أكان ملموساً أم مجرَّداً، في ظلّ إيديولوجيا معيّنة، تتضمّن كذلك مقولات فلسفيّة،

---

(١) ليسّنكو، م س، ص ١٤١.

(٢) الفلسفة وفلسفة العلماء...، م س، ص ١٠٠-١٠١، ١٢١-١٥٣ («ملحق حول جاك مونود»).

وهذه الأخيرة باتت دارجة في الحياة إلى حدّ أنّها لم تعد تظهر كفلسفيّة، مثقلة بأصداء فلسفيّة وفائقة التحدُّد بها. تستطيع هذه المقولات، المنبثقة من الفلسفة الراهنة أو حتّى العائدة للماضي، أن تُشكِّل إمّا عقبات أمام البحث، أمام ممارسة الباحث النظريّة، وإمّا مرتكزات له. والباحث هذا، عموماً، لا يعلم ذلك، ويكتفي بحَلّ المسائل التي تطرحها طبيعة موضوعه، بفضل تجهيزه الاختباري. وكلّ هذا العمل يُنتِج، على نحو طبيعي، اختزالاً ماديّاً، نقداً ماديّاً بالفعل المشهود للمحتوى المثالي في المقولات والفِكَر التي يعمل الباحث في ظِلّها: يؤدّي هذا الاختزال إلى إنتاج معارف موضوعيّة تتخلّص من الفِكَر الغلط أو الغلط جزئيّاً التي أمكن إخضاع سيرورتها لبعض الوقت للتجربة أو للسيطرة. يتخلّص العالِم منها دون أن يَحر بكلمة أو بتعليق. لا وجود للغلط في نظره: إمّا يكون متورِّطاً، إنّما دون أن يتفكّر فيها، وإمّا يكون قد أزالها فزالت من ذِهنه. من هنا هشاشته إزاء الفِكَر الجاهزة في الإيديولوجيا إذْ تتمثّل له، دون أن يدري، فور قيامه، دون أخذها في الحسبان، بالتخلُّص من فِكَرٍ جاهزةٍ أخرى.

وإذا ما واجهنا سؤال: لماذا لم تُبذل أيّ محاولة، على الإطلاق، للوقوف جِدِّيّاً في وجه هذا الفخّ الشيطاني الذي يقع العالِم فيه، فلا أَوْضَحَ من كون الإيديولوجيا المثاليّة البرجوازيّة تَجِد مصلحتَها في الأمر. إنّها تَستعمِل العالِم دون عِلمه، وتقوده حتّى عتبة المعارف التي يُنتِجها، ثمّ تُضِلُّه مجدَّداً. فإخضاع العالِم إيديولوجيّاً يهمّ البرجوازيّة أكثر من إنتاجيّة البحث، على رغم كلّ التصريحات الرسميّة. عبثاً تَبذُل الفلسفة الماديّة جهدها لتنبيه العالِم إلى ما يتعرّض له من تضليل واستغلال، وحتّى لإطْلاعه على آليّاتهما، فهي تصطدم، خصوصاً في وضعه كمسيطَر عليه، بالسدّ الهائل من السيطرة الإيديولوجيّة الطبقيّة[1].

كان فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر يريدون إصلاح إدراك الإنسان كنوع، ومنه [إدراك] الملوك والعلماء. إلّا أنّهم باؤوا بالفشل. فإدراك

(١) أنظر الفصل الخامس الحاشية ١٣. تابع ألتوسّير تحذيره بمراسلات خاصة مع مونو بلا طائل.»

البشــر لا يســبق المعارك الطبقيّة الحاســمة، بل يتبعها. كي تتغيّر فِكَر البشر، «يجب تغيير الدولة» (ماركس).

مع هذا، ما قيل توّاً في صدد الفلسفة، وتَسوَّق، على مستوى الإيديولوجيا المحلّيّة بواســطة الإيديولوجيا المسـيطِرة، عن دور الفلسفة هذا في توحيد الإيديولوجيا المســيطِرة، إنّما يفسِّــر القول الذي انطلقنا منه: **إنّ البشر كلّهم فلاســفة**. بالتأكيد ليس بمعنى فلسفة الفلاسفة، التي يجهلون، إنّما هم كذلك كونهم أيضاً يتفكّرون في المقولات الفلسفيّة التي، بعد صَوْغها في مختبر فلسفة العلماء، تلبية لطلب من الإيديولوجيا المسيطِرة، تتسرّب في الإيديولوجيات التي تَحكُم ممارسة البشر. إنّهم،عموماً، ليسوا على عِلم بكونهم فلاسفة على هذا النحو، على رغم أنّ الحكمة الشـعبيّة تستشعر ذلك، كما لاحظ غرامشي بحقّ. هذه الخاصّيّة بالغة الأهمّيّة من وِجهة نظر ممارســة صراع الطبقات، إذ إنّها تتيح فَهْمَ ضرورة الفلســفة في صراع الطبقات، والأهليّة لدى المناضلين، ولدى أناس أوسع الأوساط الجماهيريّة، إلى أن يألفوا لغة فلسفيّة يمكن مبدئيّاً أن تَعرِض لهم.

أمّا وقد بات بين أيدينا ما يكفي من العناصر لنظريّة عن الفلسفة، صارت في مقدورنا الإجابة عن المســألة: ماذا عســى الفلسفة المادّيّة الماركسيّة أن تكون؟ نجيب بالعودة إلى تعريفنا: إنّها لا تكون إلّا بشــرط اضطلاعها على نحوٍ جذريّ بطبيعة الفلســفة وبآليّاتها. ولمّا كانت الفلسفة تقتضي الانحياز، تنحاز الفلســفة الماركســيّة في الصراع الطبقي الفلســفي: هي، في الحُكم الأخير، صــراع طبقيّ في النظريّة، وهي تنحاز، بوعــي منها لمصالح الطبقة التي تُمثِّل، إلى المعســكر المــادّيّ، في المواقع التي تحتلّهــا الپروليتاريا. وتخوض الصراع، بتتابعها المنطقيّ: الفيلســوف إنسان يصارِع في النظريّة. ليس ضدّ أيّ كان، ولا في أي وقت، ولا كيفما اتّفق، بل بتَعرُّف عدوّ الساعة الرئيس، بمعرفة تناقضاته، ونقاط قوّته وضعفــه، بتمييز «الحلقة الأضعف» التي ينبغي انتهازها للهجوم، كذلك باختيار أنســب نقاط الارتكاز، وأفضل

الحلفــاء (موضوعات جيّدة، مقولات جيّدة)، مع الســهر على ألّا يُفلِت منه الزمام في ذلك، إلخ.

كيــف يخوض الفيلســوف الماركســي الصراع؟ مثلمــا يخوضه أيّ فيلسوف: بممارسة الفلســفة، لكن باتّباع **ممارسة جديدة للفلسفة**[1] تُكسِبه مناعــة إزاء أفخاخ المثاليّة، خصوصاً عندما تكــون المثاليّة قد تغلغلت في معســكره. إنّه يخوض الصراع بصَوْغ موضوعات جديدة تُشــكِّل أســلحة هجوميّــة تُوَجَّه نحو المواقــع التي جعــل التاريخُ العدوَّ يَشــغَلها. وهذه الموضوعات تتشــكَّل من مقولات، ويتّفق له أن يصوغ بعضاً منها للإجابة عن ســؤال لم يَســبق طرحُه. وهو يعلــم أنّ هذه المقولات، إذا أُحسِــنت «خراطتها»، يمكن أن تَخدم الممارســة العِلميّة والممارسة السياسيّة أيضاً، وبالتالي بعيداً منه، هو الذي يعمل في انكفاء العمل على النظريّة الفلســفيّة، مع كونه في الوقت نفســه يناضل فــي منظّمة الصراع الطبقي الماركســيّة اللينينيّة. إنّه لا يَسقُط في ســذاجة التمييزات بين المادّيّة والديالكتيك، ولا في نظريّة المعرفــة، ولا في الأونطولوجيا. ولا هو يعتبر العلوم المســمّاة إنســانيّة علوماً، في حين أنّها ليست إلّا التشــكيلات النظريّة للإيديولوجيا البرجوازيّة. وهو يعلم أن هذا المجال الذي يَشغَله العدوّ، يجب أن يُستعاد إلى المعرفــة العِلميّة، بفضل مبــادئ المادّيّة التاريخيّــة ومفاهيمها، عِلم قوانين الصراع الطبقي.

أخيراً، هو لا يَسقُط في وَهْم برجوازيّ أخير: وهم الاعتقاد بوجود «فلسفة ماركســيّة». مع كون هذه الفكرة منتشــرة لدى عدد من الماركسيّين أنفسهم. وهي فكرة لا يعوزها السند الفكري الجريء، بزعمهم أنّ ماركس (كنتُ لعدّة ســنوات أتّفق وهذه الفكرة الغلط[2]) قد أسّس عِلماً جديداً و«**فلسفة**» جديدة

(١) ألتوسّير، «لينين والفلسفة»، م س، ص ٤٤-٤٥. «ليست الماركسّة فلسفة پراكسيس (جديدة)، بل ممارسة (جديدة) للفلسفة."

(٢) أنظــر، مثلًا، «المادّيّة التاريخيّــة والمادّيّة الديالكتيكيّــة»: *Cahiers marxistes-léninistes* (العدد١١، نيســان/ أبريل ١٩٦٦، ص ٩٧، ١١٣): "بتأسيســه هذا العلــم الجديد (عِلم=

في الوقت نفســـه. لكن هذه الفكرة لا تســـتقيم لدى النظر في الأمر عن كثب. إذْ بينما ينطوي تاريخ العِلم بالفعل على حالات «قطيعة»، ليس لقوام الفلسفة مـــن تاريخ حقّاً، نظراً إلى أنّ تاريخها المزعوم لا يعدو كونه تكراراً، بأشـــكال مختلفة، للوظيفة الوحيدة نفسها.

بالتالي، ماركس لم يؤسّس فلسفة جديدة، بل تفكّر في الفلسفة الموجودة. هو مارس الفلسفة الموجودة فقط على نحوٍ ثوري، معتمِداً أطروحات تُعبِّر عن المواقع الطبقيّة الثوريّة للپروليتاريا. لكن في هذه الحالة يكون من المشـــروع القول **بأنّ ليس هناك**، بأن **من غير الممكن أن تكون هناك فلســـفة ماركســـيّة**، بمعنى أن فلسفة ما، سواء أكانت قديمة، أو وسيطة، أو برجوازيّة، تَتّخِذ شكل وجود خصوصي هو شكل النسقيّة: رأينا ماذا وراء هذه النسقيّة: من أجل دعم العمل على توحيد المقولات المكرَّســـة للمســـاعدة في توحيد الإيديولوجيا المســـيطِرة. وهذا في نهاية الأمر دافع طبقي يتدخّل، دافع يخصّ المجتمعات الطبقيّة.

والحال، مـــن اللافت أن يكون ماركس قد لزِم الصمت حول الفلســـفة. وكان محقاً من حيث المبدأ. كان يتوجّب أن يوضع [صراعُ الطبقات السياسي والعِلمي (ت)] في المقام الأوّل بين أشكال الصراع الطبقي كافّة. ولم يمارس ماركس الفلســـفة إلّا في عمله العلمي والسياســـي، ولينين فعل الشيء نفسه: بصمت، لكن فعلاً وبفعاليّة. لكن كان هناك أكثر، على ما أظنّ. إذا كان تشكُّل الإيديولوجيا المســـيطِرة مرتبطـــاً، بطبيعة الحال، بالدولة وبســـلطتها، فهناك **علاقة وثيقة**، يشـــي بها كلّ تاريخ الفلســـفة، **بين الدولة والفلسفة**، بين الدولة والإيديولوجيا المسيطرة الموحَّدة، وبالتالي بين الدولة ونَسَقيّة فلسفة الطبقات المستغِلّة. والحال، يمكن أن يقال إنّ شـــكل النسقيّة هذا يمثِّل هو الآخَر فخّاً

= التاريخ) أسّس ماركس، في الوقت نفسه، مجالاً نظرياً آخر، المادّيّة الديالكتيكيّة، أو الفلسفة الماركســـيّة [...]، موضوع المادّيّة الديالكتيكيّة هو [...] تاريـــخ إنتاج المعارف كمعارف [...]، ثورة ماركس الفلســـفيّة نقلت الفلسفة من حالة إيديولوجيا إلى حالة عِلم.“ أنظر الردّ على جون لويس، م س، ص ٥٥.

إيديولوجيّاً للطبقة المسيطَر عليها، كما تبرهن محاولة إنغلز البائسة في صدد المادّة المتحرّكة، وأمثلة أخرى لا تني تتكرَّر. إذا كان على فلسفة الپروليتاريا أن تُقَلِّد الفلسفة البرجوازيّة إلى حدّ أن تستعير منها شكل النَسَق، فستكون في خطر، بل هي فيه. ذلك أنّ شروط توحيد إيديولوجيا الپروليتاريا لم تتحقَّق بعد، إلّا في شكل كاريكاتوريّ، وحتّى إن كانت متحقِّقة فستكون المهمّة التاريخيّة التي تقع على عاتق الپروليتاريا وقد باتت في السلطة أن تحطِّم الدولةَ البرجوازيّة وأجهزتَها، ثمّ أن تقود الدولةَ إلى زوالها. من هذا المنظور الثاني، لن يكون من المؤاتي أن تُمارَس فلسفة نسقيّة لن يكون في إمكانها، على مستواها، طبعاً، إلّا العمل على تقوية الدولة. لذا يبدو لي من العدل أن يقال إنّه **لا يمكن أن توجد فلسفة ماركسيّة بالمعنى الكلاسّيكي لكلمة فلسفة،** وإنّ الثورة التي أتى بها ماركس في الفلسفة تكمن في ممارستها على نحوٍ جديد، بما يتوافق مع طبيعتها الحقيقيّة، المعروفة عن طريق المادّيّة التاريخيَّة، وفي الوقت نفسه بالوقوف في المواقع الطبقيّة للپروليتاريا.

XXVI

ينبغي مع هذا أن يُضاف إلى كلّ هذا التحليل تدقيقٌ مهمٌّ.

ذلك أنّه إذا كان الشــأن الخاصّ بكلّ فلســفة، بمقدار ما يُجنِّدها الصراع الطبقي في صفوفه المتعارضة من أجل تشــكيل الإيديولوجيا المســيطِرة، هو إسهامها في توحيد الإيديولوجيا المسيطِرة، إذا كان الشأن الخاصّ بكلّ فلسفة هو بالتالي أن تكون محدَّدة في هذه الوظيفة بمنطقة إيديولوجيّة مهمّة بالنسبة إلى الطبقة الصاعدة أو المسيطِرة، يبقى أنّ هذا التحدُّد يحمل طابع حدوده الطبقيّة.

من غير الممكن، أيّاً تكن الوســائل المستخدَمة، الحيلولة دون أن يذهب الفكر إلى اعتبار فلسفة مثل الفلسفة البرجوازيّة، مَبنيّة على قاعدة الإيديولوجيا القانونيّة البرجوازيّة وخاضعة للتحديد من هذه الإيديولوجيا، إنّما تكون مُعرَّفة «في الحُكــم الأخير» بدورها في الصراع الطبقي، وليــس في إمكانها بالتالي الإفلات من تَحدُّدٍ، ذاتيٍّ، طبقيّ.

وبالالتفات إلى الفلســفة، أو الممارســة الجديدة للفلســفة وَفْقَ حاجة الطبقة العاملة إلى توحيد إيديولوجيا الصراع الطبقي، نجد أنفسنا، إذا صَحَّت تعريفاتنا، أمام التحدُّد نفسه. ستكون «ممارسة الفلسفة» الجديدة، شئنا أم أبَينا، حتّى لو أتت الصيغة صادمة، شكلاً جديداً من «خادمة السياسة» البروليتاريّة. ونعرف كيف كان لوكاتش الشــاب يتدبَّر أمره في ذلك[1]: بتجهيز البروليتاريا بجوهر «كونيّ»، الأمر الذي أسفر عن التطابق المنتظَر بين **ذاتيّة** البروليتاريا، من جهة، ومن الجهة الأخرى، **كونيّة** هذه الذاتيّة، وقد أصبحت بذلك **موضوعيّة**. لكنّ الماركسيّة لا يمكن أن تتّفق مع حلّ مثاليّ من هذا القبيل.

ذلك أنّها، الماركســيّة، في حقيقــة الأمر، مجهَّزة بمبــدأ الحلّ المادّي

(١) **التاريخ والوعي الطبقي**: G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, coll. "Arguments", 1960.

المتوافق مع العِلم الذي أسّسه ماركس، عِلم شروط صراع الطبقات وأشكاله. إذْ ما الجديد الذي جاء ماركس به في هذا الصدد؟ نظريّة في الديالكتيك تربط ما بين مختلف مستويات الصراع الطبقي، نظريّة تتيح بالتالي التفكّر في ضرورة ما يجري داخل مختلف مستويات الصراع الطبقي، الاقتصاديّة، والسياسيّة، والإيديولوجيّة، والنظريّة، وما بينها، وفي القوانين الموضوعيّة لهذا الصراع. وأعطانا، من بين ما أعطى، ما يتيح وضع مخطّط لنظريّة دور الفلسفة في الصراع الطبقي النظري، وفي نتائجه ومتساقطاته في الصراع الطبقي الإيديولوجي، وفي الإيديولوجيات الإقليميّة والمحلّيّة، وعبرها في مختلف الممارسات. وأتاح، أخيراً، رؤية كون الفلسفة، وقد أُلقيَ على عاتقها دور الصوغ النظري لتوحيد الإيديولوجيات الموجودة في إيديولوجيا مسيطِرة، لا تُقرِّر هذا الدور بنفسها، بل يأتي «الطلب» على أشكال هذا الدور من خارجها، من إيديولوجيا محدِّدة من أجل ممارسة الطبقة المسيطِرة والصراع الطبقي الذي تخوض.

يمكن أن نقول إنّ الفلسفة، ما قبل ماركس، كانت تقوم بدورها هذا دون أن تعرف الشروط التي تُحدِّده: على غير هدى. ولمّا لم يكن لديها أيّة فكرة عن القوانين التي تحكمها «من وراء ظَهرها»، كانت تعتقد أن لا «ظَهر» لها، وكانت تتعرَّف طبيعتها الخاصّة باعتبارها وعيها لنفسها ليس إلّا، لما كانت تعتبره بمثابة «موضوع» لها ومآل: كشف الحقيقة، المعنى، الأصل، الغاية. وكانت تتفكّر في تاريخها الخاصّ باعتباره تاريخ أشكال هذا الكشف، مع مفارقة التوصّل إليه دائماً، ودائماً معاودته مجدَّداً.

بقيام ماركس بتزويد مناضلي الصراع الطبقي العمّالي بما لم يكن في الإمكان أن يَعرفَه لا الفلاسفة ولا السياسيّون في أيّ مجتمع طبقيّ، يكون قد أعطى أولئك المناضلين، للمرة الأولى في التاريخ، سطوةً نقديّةً على الفلسفة، ليست بفلسفيّة، إنّما علميّة. وهو إذْ قام بتعريفهم ما هو كُنْهُ الفلسفة، في الحُكم الأخير، أي أنّها، وراء قناع من البحث عن الحقيقة أو كشفها، صراع طبقيّ في النظريّة، إنّما وضع في أيديهم الوسائل التي توصلهم

إلى معرفة عِلميّة لدور الفلسفة كما لشروط تَحدُّد الممارسة الماركسيّة في الفلسفة بالإيديولوجيا السياسيّة البروليتاريّة، وعبر ذلك إلى تصحيح هذا التَحدُّد وتكييفه وَفْقَ الغايات الاستراتيجيّة للصراع الطبقي العمّالي.

إلّا أنّ معرفة شروط وجود الفلسفة ودَوْرها لا تؤدّي البتّة إلى أن يُستعاض عن الفلسفة بعِلم شروط وجودها - مثلما أنّ معرفة قوانين الجاذبيّة لا تؤدّي إلى زوال الجاذبيّة. لكن، مثلما أتاحت معرفة قوانين سقوط الإجسام التدخُّل بمفاعيل الجاذبيّة، واكتشاف طرق تعطيلها، كذلك معرفة قوانين تَحدُّد الممارسة الفلسفيّة الماركسيّة بالإيديولوجيا السياسيّة البروليتاريّة تتيح، من حيث المبدأ، نقد مفاعيل هذا التحدُّد، وتحويل وِجهتها للإفلات من الآليّة العمياء الخاصّة بتَحدُّد ذاتيّ طبقيّ.

وهذا لا يجعل من الفلسفة عِلماً موضوعيّاً، إلّا أنّها تستطيع الإفلات من الوقوع في الميل إلى الانطواء على النفس الذي تبديه الذاتيّة السياسيّة الطبقيّة في التجارب التاريخيّة الكبرى، كما تستطيع المساعدة أكثر فأكثر في تحرير الممارسات الاجتماعيّة.

لذا، في مرحلة تاريخيّة موسومة بأزمة الماركسيّة، لا تمكن استعادة الممارسة الماركسيّة في الفلسفة، إلّا باستعادة عِلم قوانين الصراع الطبقي. إذْ بافتقاد المساعدة التي تقدِّمها نتائج هذا العِلم الثوري، لم تَعُد الفلسفة الماركسيّة قادرة على التحكّم بتَحدُّدها السياسي، وهي واقعة في الذاتيّة الطبقيّة، التي، عندما يكون الوضع مُسيطَراً عليه من قِبَل البرجوازيّة، كما هو الآن، تكون دائماً، رغم الاصطلاحات الماركسيّة التي لا تزال مرفوعة في الواجهة (أنظر: ستالين)، شكلاً من الذاتيّة الطبقيّة البرجوازيّة. يكفي اليوم أن يُطرح السؤال: إلى أين وصلت أمور الماركسيّة في الفلسفة إذاً؟ لديكم، كي تتمكّنوا من الإجابة: من جهة، أونطولوجيا وغنوصيولوجيا الفلاسفة السوڤيات، ومن جهة

أخرى، يســاريّة هذا البتيبورجوا أو ذاك. لكن أين البروليتاريا في كلّ هذا المشهد؟ لا شيء عدا تصريحات.

أنتم، الذيــن قرأتم لتوِّكُم هــذه الصفحات، إعلموا أن هذه الممارســة الفلسفيّة الماركسيّة، المادّيّة الدياليكتيكيّة، التي تكلّمتُ عليها، باستطاعتكم أن تجدوها في الأعمال النظريّة والسياسيّة لماركس ولينين. وتجدونها كذلك في النضالات الجريئة والصعبة التي تخوضها الطبقة العاملة في مواقع صحيحة، المواقع نفســها التي يصعب كذلك صَوْغها والدفاع عنها. هذه الفلســفة التي تَظَلّ، في كلّ الأحوال، نابضــة بالحياة في هذه الكتب، نابضة بالحياة في هذه النضالات، تنقلها إلينا تقاليد هذه المعارك. ولسنا وحدنا في العالَم.

لكن ينبغــي أن تعلموا كذلك أنكم إن كنتم تُفتِّشــون عن هــذه التقاليد في التصريحات الرســميّة لمعظم قادة الأحزاب الشــيوعيّة، أو في تعليقات «الفلاســفة الماركسيّين» الذين تعترف الأحزاب بهم، أو بالأحرى في دروس وكتب «أســاتذة الماركســيّة اللينينيّة» فــي الاتّحاد الســوڤياتي وفي البلدان الاشــتراكيّة، فلن تجدوا إلّا صورة كاريكاتوريّة. إنّني لا أرشــق أحداً بحجر. لكنّ النضالات الطبقيّة العملاقة في مرحلة ســيطرة الإمپرياليّة قد أمالت كفّة الاشتراكيّة نحو الانحراف الستاليني. ولم تستطع الحركة العمّاليّة والشيوعيّة الأمميّة الخروج من هذه الأزمة التي لا ســابق لها، بعد الانتصار على الفاشيّة. إلّا لقاء ثمن خيالي من انكفاء هائل نظريّ وفلســفي يمكن اعتباره، بلا مبالغة، كهزيمة.

لكــن ينبغي أن تعلموا كذلك أنّ هزيمة الحركة العمّاليّة ليســت شــبيهة بالهزائم العســكريّة: ذلك أنّ الصــراع الطبقي العمّالــي لايتوقّف، حتّى في الهزيمة. إنّه يَتَّخِذ ويَبتكِر أشــكالاً جديدة. إنّــه ينبثق مجدَّداً من حيث لا أحد يَنتظِر انبثاقه، إنّه يتواصل حتّى في بلدان يبدو فيها خامداً تماماً. والدليل في ما يجري حاليّاً: ففي حين كون الماركســيّة مسحوقة بالإيديولوجيا البرجوازيّة.

في حين كون النظريّة الماركسـيّة قد «اخْتَفَـتْ» بالمعنى الحقيقي للكلمة، إذْ بها تولد مجدَّداً من النضالات الطبقيّة التي تُثيرها الإمبرياليّة في دُوَلها العظمى كما في بلدان «العالَم الثالث»، ها هي تُسـترجَع شـيئاً فشيئاً على أيدي أجيال جديدة مـن المناضلين، عمّالاً ومثقّفين، يضعون اليـد عليها، إذ إنّهم بحاجة إليها، ولوضع اليد عليها، يشرعون بالعمل مُعيدين اكتشاف النظريّة الماركسيّة ومشتغلين عليها، ويَستمِدّون منها معارف جديدة، وطُروحاً جديدة، من شأنها أن تُوَجِّه ممارستهم السياسيّة والنظريّة.

لكلّ الذين قد يسـاورهم الشكّ اليوم في شأن الفلسـفة، لكلّ الذين قد يساورهم الشكّ في قدرة الماركسيّة على التدخُّل في الفلسفة، ليس على نحوٍ عشـوائي وذاتي، بل على نحوٍ صائب وفعّال، أقول: انظروا إلى ما يجري من حولكم! انظروا كيف تجري الأمور بسرعة! انظروا إلى هذه النضالات حيث يخوض الشباب، مع الشيوخ جنباً إلى جنب، معارك تخرج النظريّة الماركسيّة منها أكثر قوّةً وشـباباً! انظروا كيف تتصحَّح أخطاء الماضي! انظروا أيّة آفاق تنفتح أمامنا، وكم أنّ المستقبل قريب!

منخـرِط أنت في معارك صـراع الطبقات العمّالي والشـعبي؟ لا تَنْسَ: صراع الطبقات يحتاج إلى الفلسفة، «الصراع الطبقي في النظريّة».

تريد أن تكون فيلسـوفاً؟ لا تَنْسَ: الفيلسوف إنسان يخوض الصراع في النظريّة، وعندما يدرك دوافع هذه المعركة الضروريّة، يلتحق بصفوف الصراع الطبقي العمّالي والشعبي.

لا تَنْـسَ: ماركس، سـنة ١٨٤٥، منكبّاً على تحبير بضعة سـطور على ورقة. لم تكن سـنة ١٨٤٨ قد لاحت في الأفق بَعْدُ، كان القمع الأكثر ظلامية مخيماً هناك. لم تكن النظريّة الماركسـيّة قد استقرّت على قاعدتها بعدُ. لكنّ ماركس كان قد أدرك، أقلّه، أنّه لا يستطيع تحقيقَ عملٍ علميّ، في التاريخ، إلّا بـ«تغيير الميدان»، إلّا بالانسـحاب من المواقع الفلسفيّة الطبقيّة البرجوازيّة،

ليلتحقَ بمواقعَ نظريّــة طبقيّة پروليتاريّة. من هناك كانت الـ«موضوعات حول فيورباخ»، وهذه الجملة الصغيرة، التي لا نزال نستمِدّ منها الحياة:

«لم تفعلِ الفلاســفةُ حتّى الآن سوى تفسير العالَم على نحوٍ أو آخَر: إنّما المطلوبُ تحويلُه[1].»

تمّوز/ يوليو ١٩٧٦

(١) «موضوعات حول فيورباخ»، م س، الموضوعة العاشــرة، ص ٤٦٢. «لم يفعل الفلاســفة سوى أنّهم فسّروا العالَم بطرق مختلفة: المهمّ هو تغييره.»

ملحق

لويس ألتوسّير

«هل لأيٍّ كان أن يَتفلسف؟»(١)

في ربيع ١٩٥٧، أصدرت منشورات جوليار لماذا هناك فلاسفة؟ الكتاب نَصٌّ مِن تأليف جان ـ فرانسوا رِفْل، عبارة عن مقالةٍ نقديّة؛ الطرحُ الأساسيُّ فيها أنْ لم يَعُدْ للفلسفة، وقد حانَ أجَلُها، إلّا أنْ تختفي من وَجْهِ العلوم والتحليل النفسيّ، وَرَثةِ الدور الذي كانت تَتدبَّر أداءه، مِن قَبْلُ، كيفما اتَّفَق. استَدَلَّ رِفْل على ما ذهب إليه بالفقر الفاجع، وراءَ قِناعٍ مِن حذلقة وظلاميّة، في الفِكْرِ الفلسفيّ، أو الذي يَحسَب نفسَه كفلسفيٍّ، لدى هايدِغر، ولاكان، ولافي ـ استروس، ومِرْلو ـ پونْتي، وسارْتر، وغيرهم من المشاهير. أثارَ النصُّ الهجائيّ بعضَ الردود. قيل إنّ لاكان، الذي استَهدف المؤلِّفُ تخصيصاً ما نسبه إليه مِن «مالّارمويّةٍ [نسبة إلى شِعر مالّارْمه المغلَق (ت)] أهلِ الضَواحي»، قد دَعْوَس (بالمعنى الحقيقيِ للكلمة) لماذا هناك فلاسفة؟ ذات ندوة دراسيّة. وانتهز مِرْلو ـ پونْتي حديثاً له مع مادلين شاپسال، في شباط/ فبراير ١٩٥٨، كي يَجْلِدَ الكتاب بما يعادل تقريباً ما تميّز به لاكان مِن أناقة («هذا الكتاب يُذَكِّر بالعُروض الستالينيّة في فترة عِزِّها»). وشَنَّ سارتر هجوماً، في محاضرة له ربّما لم يُلْقِها، على مُثقَّف دَعِيّ «ليس بفيلسوف» ذهب إلى القول بأنّ «الفلاسفة لا يَصلُحون إلّا طعاماً للكلاب». أمّا لافي ـ استروس فَعَيَّن نفسه مُعَلِّمَ مدرسة ليشرح على مدى صفحة كاملة لماذا «على رِفْل الامتناع عن مناقشتي»(٢).

---

(1) *Cercle ouvert*, "Chacun peut-il philosopher?" IXe conférence-débat, Paris, Éditions du Nef, janvier 1958, p. 13-16.

(٢) حول لاكان يمكن مراجعة رِفل، السارق في منزل فارغ: J.-F. Revel, *Mémoires*, Paris, =

رأى ألتوسّـــير الكتاب بعين مختلفة. كتب في رســـالة إلى صديقة ســـنة ١٩٥٧: «هذا النوع من الوقاحة يعجبني». لا شـــكّ في أنّ «كايْمَنْ» شارع أُولْم [إقرأ: «تمســـاح»، لقب، في اصطلاح طلّاب دار المعلّمين العليا، الواقعة في شـــارع أولم في باريس، كان يُطلَق على الأستاذ المعيد، آنذاك، ألتوسّير نفسه (ت)]، كان يتذوّق مثل هذه الاســـتفزازات. فـــوق هذا كان رِفْل يومها صديقاً يزمع وإيّاه إطلاق سلســـلة إصدارات من الأبحـــاث النقديّة. لكنّ كتاب رِفْل، الذي لم يكن «كثير المتانة»، كما اعترف ألتوسّير في الرسالة نفسها، كان مَحَطَّ اهتمامه لداعٍ أساسيّ: مشاركته، على طريقته، إلهامَه المضادّ للفلسفة.

كيف، على وجه التحديد؟ ليَحكم القارئُ بنفسه. عُقِدت في باريس، ٤٤ شـــارع رِنّ، بتاريخ ٨ تشـــرين الأوّل/ أكتوبر، ضمن سلسلة من محاضرات- مناظـــرات أحياها جاك نانته، من مجلّة «حلقة مفتوحـــة»، مناظرة حول كتاب لماذا هناك فلاســـفة؟ شـــارك في هذه المناظرة، تحت عنـــوان «هل لأيٍّ كان أن يتفلســـف؟»، فرانسوا شـــاتله، موريس دُغَنْديّاك، لوسيان غولدمان، روبير مزراحي، جان ڤال. مداخلة ألتوسّـــير في المناقشة التي تلت المناظرة - لاقت «نجاحاً باهراً»، كما جاء في رسالة كتبها اليوم التالي - صدرت بعد شهرين في المجلّة. نورِد هنا نصَّها كاملاً.

***

أتساءل إن كان الموضوع، كما جرى طرحُه، يَستحِقّ مثل هذه الإطالة في التوقّف عنده. هل لأيٍّ كان أن يتفلســـف؟ أظنّ أنّ مزراحي مُحِقٌّ في قوله إنّ،

= حول مرلو-پونتي، المقابلة مع م. شـــاپسال، في: M. Chapsal, *Les écrivains en personne*, Paris, Julliard,1960, p. 356. وفي: Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, coll. "Philosophie", 2000, p. 285-301.

حـــول ليڤـــي - ســـتروس، الانثروپولوجيـــا البنيويّـــة: C. Lévi-Straus, *Anthropologie structural*, t. I, Paris, Plon, coll. « Agora/ Pocket », 1974 (1958), p. 397-401.

حول ســـارتر، نصّ محاضرته منشـــوراً للمرّة الأولى في مجلّة *le Débat*، العدد ٢٩، آذار/ مارس ١٩٨٤، ص ٢٩-٤٢.

نـــصّ رفْل: J,-F. Revel, *Pourquoi les philosophes?*, Paris, Julliard, 1957.

أيّاً يكن تعريفنا للفلســفة، من البديهي ألّا يكون التفلسف ممكناً دون تحضير مسبّق. فتَعلُّمُ التفلسف يضاهي تَعلّمَ المشي في صعوبته. أظنّ مع ذلك أنّ في العروض التي تسنّى لنا سماعها، استُخلِص عدداً من مسائل مهمّة عولِجَت.

المسألة الأولى هي مسألة لغة الفلسفة، أو ما أمكن تسميته، حسب تعبير ماركس، «الرطانة الفلسفيّة». أنّها مســألة مهمّة، لكنّها مسألة ـ ساتر، ونسبيّاً، مســألة مزيّفة. بالفعل، هناك دائماً من يرى إظهار حقّ الفلسفة في امتلاك لغة تقنيّة. وتكمن المســألة في معرفة ما إذا كانت الفلسفة تملك الحقّ في اعتبار نفســها ميداناً متخصِّصاً. لا يبدو لي بالتالي أنّ مســألة الرطانة الفلسفيّة هذه يمكــن أن تعالَج في ذاتها، إنّمــا ينبغي إحالتها فوراً إلى ما يشــكِّل ما تحتاج إليه من تبرير، وشــرعنة، أي حقّ الفلسفة نفسها في الوجود. هذه هي المسألة الأساسيّة التي تنبثق من هذه المناظرة، على ما يبدو.

أيّاً تكن التحفّظات التي يمكن أن أبديها – وسمعت هذا المساء الكثير ممّا قد أستطيع تَبَنِّيه منها – حول كتاب رڤِل، فأنا أساساً أشاركه الإلهامَ الرئيسي في مؤلَّفه. أعتقد أنّ رڤل قد تناول، على طريقته، وهي تخصّه، بموهبته الشخصيّة، مواربةً، مسألة تقع في صميم الاهتمامات المعاصرة، على رغم كونها قد أثيرت منذ أمد – إنها تعود إلى القرن الثامن عشر، كما بيَّن كلّ من شاتله وغولدمان.

تَتحدَّد المســألة، أساســاً، في معرفة إن كان علينا التخلّص من الفلسفة، أقلّه من الفلسفة في جوهرها الأساس، في ما تدّعي كونَه ويميِّزها من الميادين الأخرى، من النشــاطات الأخرى، من المواقف الروحيّة الأخرى، على غرار القول بأنّ علينا التخلّص من الدِين.

هناك سلسلة من المواقف الروحيّة المختلفة في العالَم، التي تَدّعي كونها مبرَّرة، مع أنّ هذا الادّعاء لا يجعلها فوق نقدٍ، فوق اختبارٍ للصفة التي تُبرِّرها. عندما تُطرح مســألة معرفــة إنْ كان في إمكان الفلســفةَ أن توجد، إن كانت موجودة، إن كان يحقّ لها أن توجد، فهذا طرْحٌ لمســألة من قبيل المسائل التي أمكن طرحها في القرن التاســع عشر حول الدين: هل يحقّ له أن يوجد، أو ما

هي الصفات التي تُبَرِّر ليس وجودَه وحسْب، بل كذلك طموحه إلى بقائه في الوجود مستقبَلاً؟

أظنّ أنّ من المستحيل تقريباً أن تُطرَح المسألة اليوم إلّا في منظور تاريخيّ. إنّ نظرة بسيطة إلى التاريخ تُبَيِّن أنّ الصفات التي في استطاعة الفلسفة أن تَدَّعيها، والعلاقات التي تُقيمها مع ميادين مختلفة، إنّما تتغيّر حسَب الأزمنة. غير أنّ ما يَظهر أنّه الجوهريّ في الفلسفة هو كونها تطلب تبريرَها وفْقَ ادّعاء أساسيّ واحد.

ما أقترحه، هو جُهد لاستخلاص كُنْهِ الفلسفة، وصفاتِها إزاء نفسها. ومن المؤكَّد أنّ رِڤِل يمكن أن يساعد في هذا النقد بتبيان أنّ الفلسفة تستولي على مسائل تأتيها من برّا (خارج)، وأنّها ليست سوى عِلم المسائل المحلولة. كيف يكون في إمكان الفلسفة إذاً، عندما تكون قد تخلّصت من كلّ غريب عنها في الأصل، عندما تكون في مواجهة نفسها، أن تَتَبَرَّر، وأن تَتَعَرَّف، وما هي الصفات التي تدّعيها دفاعاً عن نفسها؟

هناك طريقتان لمعالجة المسألة: محاولة حَمْل الفيلسوف على الكلام، أو محاولة رؤية كيف يَظهَر خطاب الفيلسوف. إذا سألنا الفيلسوف، ونحن نحمله على الكلام، ما هي، في المحصّلة النهائيّة، الصفات التي تُبَرِّر ادّعاءه، سيقول - وَفْقَ تقليد عريق، نجده لدى أفلاطون، أو ديكارت، أو كانط، أو هيغل، أو هوسّرل، أو هايدغر - إنّه، في المقام الأوّل، ذلك الذي يتساءل عمّا يكون المعنى الأصليّ للأشياء. يعرف الفيلسوف دائماً، على وجه التقريب، ما الأصل الجَذري للأشياء. فهو، بتأمّلٍ يغوص إلى جذور المعاني الموجودة كافّة، يتوصّل إلى أصل المعاني الممكنة كافَّة، والمعاني الموجودة كافَّة. إنّه، في الحقيقة، ذلك الذي يعرف ما لا يعرفه الآخَرون، ويعرف المعنى الحقيقي لما يعرفه الآخرون، معنى المعنى الذي توصّل إليه الآخرون، معنى البادرات التي يقوم بها الآخرون، معنى الأفعال التي ينصرف إليها الآخرون: إنّه ذلك الذي يدّعي، على نحوٍ ما، امتلاك فعل ولادة الحقيقة، في منشئها الأصلي

نفسه. وســواء أكان أفلاطونيّاً أو أصبح ذلك الموسوعي الذي عرف التاريخ العديد من أمثاله، أم لم يكن متحسِّساً لضرورة إجمال التجربة الإنسانيّة، يظَلّ دائماً ذلك الذي يحاول أن يكتشــف من المنشــأ معنى كلٍّ ما له معنى. هذا ما يمكن أن يكون، في الواقع، دفاع الفيلسوف عن الفلسفة.

أودّ الآن أن أطــرح المســألة على نحو آخر، فأســأل كيــف يظهر تبرير الفيلسوف هذا لنفسه. أودّ طرحها من منظور أكثر تاريخيّةً. وسأقول هنا أشياء عامّة جدّاً تتطلّب تبريراً في التفصيل. وأرجو ألّا أصدم حساسيّة من يسمعونني.

سواء أتعلّق الأمر بأفلاطون، أو ديكارت، أو كانط، أو هيغل، أو هوسّرل، أو هايدغر، يبدو لي أنّ الفيلســوف، عندما يُعرِّف نفسه عبر هذا الادّعاء، يجد نفســه في الواقع في وضع ملتبس ومتناقض. قال السيد جان ڤال هنا، مستنداً إلى مالرو، إنّ الفنّان يُعرِّف نفســه بالنسبة إلى فنّانين آخرين، والشاعر بالنسبة إلى شــعراء آخرين. إلّا أنّ المدهش لدى الفلاسفة، أقلّه لدى كبار الفلاسفة، أنّهم يُعرِّفون نفسَــهم عمليّاً – ويُدركِون ذلك جزئيّاً – بالنســبة إلى فلسفات يرفضونها. وبتعبيــر آخر، هذا الجهد الذي نبذله الســاعة، بمقدار كونه يُبذَل في محاولة منّا للتخلّص من الفلســفة، هو جهدٌ بَذَله جميع الفلاســفة الكبار في التاريخ. نرى أفلاطون يحاول تصفية فلســفة تبدو له كخطرٍ داهم، فلسفة السفســطائيّين، أصحاب النزعة الذاتيّة في زمنه: ويحاول ديكارت التخلُّص ممّا يســمّيه الماورائيّة المزيَّفة، ماورائيّة المدرسيّين: ويحاول كانط تطوير نقد متكامــل للماورائيّة، إلخ. ونحن، بهذه الصفة، لســنا إلّا وَرَثتهم، نَتَّبِع الإلهام نفسه، ونواصله.

لماذا يشعر الفلاســفة بالحاجة إلى التخلّص من الفلسفات الموجودة؟ لأنّهم يعتبرونها أخطاراً داهمة من نَواحٍ معيَّنة، مســيئة إلى قضايا معيَّنة راهنة، قضايا معيّنة ذات أهمّيّة تاريخيّة. فســواء أكان الأمر يتعلّق، في زمن أفلاطون، بتكوين فِكْرٍ موضوعيّ، أم يتعلّق مع كانط بالدفاع عن فيزياء نيوتونيّة أو بتكوين حقل الموضوعيّة الذي ســتتطوّر فيه العلوم الطبيعيّة، أم مع هوسّرل بمكافحة

النزعة الذاتيّة التي كانت في نهاية القرن التاسع عشر (غداة أزمة الفيزياء) تُهدِّد مجمل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، نرى الفلاسفة مأخوذين بمحاولة التخلّص من فلسفات تبدو لهم خطراً يهدِّد مستقبَل الإنسانيّة.

هنا إذاً، تقع المأساة الرئيسيّة الخاصّة بالمسألة الفلسفيّة: بالتحديد حينَ يحاول الفيلسوف الكبير التخلّص من الفلسفة، كي يتخلّص من الخطر (أي كي يكون وفيّاً للغاية التي تَشغَلنا)، يكون حينئذٍ في صدد تأسيس فلسفة. نأخذ مَثل كانط أو هوسّرل. في ما خصّ كانط، نرى جهده، في محاولته الإفلات من نزعة تجريبيّة نسبويّة، يُفضي، في الواقع، إلى خوض الصراع ضدّ شكل من الإيديولوجيا يبدو له مهدِّداً، لكنّ كانط لا يتمكّن من الاضطلاع بهذا الصراع إلّا بشرط تأسيس فلسفة، أي بالرجوع إلى ما يكمن، في نظره، في منشأ كلّ دلالة وكلّ موضوعيّة. يبدو لي أنّ لِسَعي الفيلسوف الكبير إلى التخلّص من الفلسفة مقابِلاً ملازِماً بالضرورة هو اللجوء إلى ما نسمّيه الفلسفة. الفيلسوف الذي يريد، في هذه المعركة، تدمير الفلسفة، يلجأ، على نحوٍ ما، إلى ما لا مناص من تسميته بعالَم فلسفيٍّ خَلْفيّ، أي أنّه يخرج من هذا العالَم، الذي يكون بمثابة بيضة. إنّه يَرى البيضة من بَرّا (من خارج): يخرج منها ليعلن أنّها بيضة، وأنّ على هذا النحو يكون معنى هذه البيضة التي خرج منها، وسيعلنه. يبدو لي أنّ هذه المسافة التي يتّخذها الفيلسوف، بالنسبة إلى الدلالات التي يرمي إلى تأسيسها، تَدْخُل تماماً في تكوين جوهر الفلسفة نفسه.

وأظنّ أنّ الفيلسوف، بالنظر إلى أنّني استخدمتُ كلمة تأسيس، يعيش ضمن الشعور بأنّه مضطرّ، كي يبرِّر قضيّةً يريد الدفاع عنها، إلى أن يخرج من الحقل الذي تَظهر هذه القضيّة فيه، أي من العالَم الذي فيه يُدافَع عن هذه القضيّة وفيه تُهاجَم، فيبدو له أنّ من الضروريّ أن يتّخذ إزاء هذا العالَم نوعاً من مسافة بِدْئيّة. لذا نرى عند كبار الفلاسفة هذه المعركة المزدوجة دائرةً، في الوقت نفسه كمعركة تدمير وكمعركة تأسيس.

المسألة التي تُطرح علينا هي التالية: هل تمكن استعادة التقاليد الفلسفيّة

الكبرى، التقاليد النقديّة، المدمِّرة لإيديولوجيات زمننا الراهن، دون أن نؤسّس مجدَّداً فلسفة - على أنّ يكون معنى فلسفة محدَّداً بدِقّة هذه المرّة - دون اللجوء إلى هذا النوع من نقطة منكفِئة في وقت واحد في الزمان والمكان، تكون بالنسبة إلى الفيلسوف الأصل لكلّ ما سيكون من الممكن التعبير عنه والأساس لكلّ ما سيكون من الممكن تأكيده؟ هل أنّ في إمكاننا أن نرفض الفلسفة دون أن نؤسِّس واحدة؟

يبدو أن الرأي المستخلَص حول هذه النقطة هو أنّ الفلسفة قد أدّت دَورها في ما يتعلّق بعلوم الطبيعة، وأنّ علوم الطبيعة قد أفلتت من الفلسفة. لكنّ الوضع يختلف بالنسبة إلى العلوم الإنسانيّة: قال غولدمان بحقّ إنّ نمط العلاقات الاجتماعيّة القائم لا يسمح بظهور حالة ذهنيّة تُغْني عن المجابهة.

أودّ هنا، دون ادّعاء حلّ المسألة، أن أورد مَثَل ماركس، وهو تحديداً مَن حاول أن يدمِّر الفلسفة حيث كانت تبدو في أكثر حالاتها نبضاً بالحياة، في ميدان العلوم الإنسانيّة. نصوص ماركس حول نهاية الفلسفة ذائعة الشهرة. أعلن ماركس ضرورة إنهاء الفلسفة في الأساسي من ميادين العلوم الإنسانيّة، ميدان التاريخ تحديداً. ليس هذا ما يهمّ، بقدْر ما تهمّني، بالأحرى، في الحقيقة، الطريق التي اتّبعها ماركس للتوصّل ألى ذلك. وهذه الطريق نعرفها، إنّها طريق أعمال ماركس الشاب، التي فيها تَحرَّر من تأثير هيغل وفيورباخ، وصولاً إلى نضجه الفكري.

اتّضح لماركس، في شأن العلوم الإنسانيّة، أنّ كلمة فلسفة، أي هذا الادّعاء بإدراك مقصد التاريخ - فالكلام يدور هنا على التاريخ - إنّما تعني في آخِر الأمر، لدى الفيلسوف، تَطابُقَه مع أوهام حقبة ما حول نفسها، أي مع إيديولوجيا ما مسيطِرة. والكلمة تعني، بمنتهى الدِقّة لدى ماركس، إنهاء الفلسفة في ميدان التاريخ بنقد للإيديولوجيات الموجودة، ولارتباطاتها مع الهيئة التاريخيّة المدروسة، نقداً لا يكون ممكناً إلّا انطلاقاً من تَشَكُّل نظريّة عِلميّة عن التاريخ. هذه المحاولة التي قام بها غولدمان في ميدان خاصّ،

شــرع ماركس بها في شــأن هيغل. قام بنقد الفلســفة التي ترعرع في كنفها، وتحرّر منها. كان لشعار «إنهاء الفلسفة»، بالنسبة إليه، هدف محدَّد ببالغ الدقّة وملموس، فهو شــعار لم يكن له معنى عدا التطابق مــع عِلم تاريخي يتيح له وضع نظريّة للفلسفة.

في حال طَرْح السؤال: ماذا سيَحِلّ بالفلسفة؟ أعتقد أن في الإمكان، على أيّ حال، أن تُســنَدَ إليها مهمّة أن تصبح تاريخاً للفلســفة، ليس بالمعنى الذي يفهمه الفلاسفة الكلاسّيكيّون، بل بالمعنى الماركسي، حيث يقوم التاريخ هذا على التساؤل ابتداءً من أيّ حينٍ تولد فلسفة، وتتطوَّر، وتموت.



المحتويات

تقديم ٧
أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة ٣٣
حمار غروشا ٣٥

شكل العرض ٤٣ ← شعبي ٤٤

اللغة الفلسفيّة
≠ اللغة الدارجة ٤٥
المقولات ٤٦

البدء ٤٧
ديكارت
(بداية مطلقة) ٤٨
هيغل
(ليس من بداية مطلقة) ٥٢
الأصل/ الغاية ٥٤ و١٠٥

سيرورة بلا ذات ٥٥ و٥٨-٥٩

الخيال الفلسفي (مثالي) ٤٨
الحقيقة المطلقة ٥٦

مثاليّة/ ماديّة ٥٧
أسئلة/ مسائل ٦٠
فلسفة/ علم ٦٠

لكلّ علم موضوع (محدود) ٦١
قارّة ٦١
استغلال الفلسفة للعلوم ٦٤
التجهيز النظري (البرهنة) ٦٩
الاختبار ٧٠

ليس للفلسفة موضوع ٧١
الكلّ ٧٣
علم تصنيف الأحياء
(النظام) ٧٦
الأطروحة ٧٨
الحرب الفلسفيّة ٨٠
التدخّل ٨٤

الصوابية ٨٧
التدقيق ٨٨

الحقيقة ٩٢
سپينوزا ٩٣

نظريّة المعرفة ٩٤
الذات/ الموضوع ٩٤
إزدواج الحقيقة ٩٦
الضمانة ٩٨
كلّ شيء حسن ٩٨
التأسيس ١٠١

المعرفة ١٠٦
العملي/ النظري ١٠٧
المثاليّ ١٠٧

الفلسفة المادّيّة ١٠٩
تاريخ الفلسفة ١٠٩

أفول نظريّة المعرفة ١١٣
الوضعيّة ١١٦

الأحاديّة ١١٩
الانعكاس ١٢٠
التوازي ١٢١
هيغل ١٢٢

ماركس ١٢٤
أوّليّة الممارسة ١٢٥
الاختبار ١٢٧/ المفهوم ١٢٨
سيرورة المعرفة ١٢٩
(بلا ذات ولا غاية، بلا ذات ولا موضوع)
موضوع المعرفة ١٣١
(سپينوزا/ ماركس)
الأبديّة ١٣٥

من الغنوصيولوجيا إلى الأونطولوجيا ١٣٧
الكائن ١٣٧
الوجود («هكذا») ١٣٨
العدم ١٤٣

غنوصيولوجيا وأونطولوجيا ماركسيّتين
(الاتحاد السوڤياتي) ١٤٤
الجمود العقائدي ١٤٥
النظام
(النظام الكروي) ١٤٩

كانط ١٥٠
روسّو ١٥٠
هيغل الحدّ ١٥٢
هايدغر ١٥٣
درّيدا الهامش ١٥٤

الذات ١٥٧
أفلاطون ١٦١
أرسطو (ماهيّة) ١٦١
طبيعة ١٦٥
الله ١٦٧
الرواقيّون
(منطق جديد انطلاقاً من الوقائع) ١٧١
إپيقورس (كلينامن) ١٧٢
الذات الحقوقي ١٧٦
كانط ١٧٩
سپينوزا (الله) ١٨١
هيغل (عمل السلبي) ١٨٤
ماركس ١٨٨
أوّليّة الممارسة على النظريّة ١٨٩
الانحياز (الموقف الحزبي) ١٩٠
الجبهة الفلسفيّة ١٩١
أوّليّة المادّة على الفكر الجدلي ١٩٣
(قوانين الديالكتيك) ١٩٥

النظريّة العلميّة غير الفلسفيّة عن الفلسفة ١٩٨
صراع الطبقات ١٩٨
الدولة ٢٠١
غرامشي (أجهزة إيديولوجيّة/ أجهزة إيديولوجيّة تَبع الدولة) ٢٠٢
الإيديولوجيا ٢٠٥
الإيديولوجيا المسيطرة ٢٠٨

العلم ٢١١
الفلسفة الأصول ٢١٤
(ترقيع) ٢١٤
- الوظيفة الإيديولوجيّة (السياسيّة) للفلسفة ٢١٤
أفلاطون ٢١٦
الفلسفة البرجوازيّة ٢١٨
النسق ٢٢١
- فلسفة العلميّين العفويّة ٢٢٢

الفلسفة المادّيّة الماركسيّة ٢٢٣
(ليس من فلسفة ماركسيّة)
- ممارسة جديدة للفلسفة ٢٢٥

ملحق
لويس ألتوسّير، «هل لأيّ كان أن يتفلسف؟». ٢٣٧

هذا الكتاب

يصدر كتاب ألتوسّير «أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة» بعد انقضاء ربع قرن تقريباً على وفاة المؤلف، سنة ١٩٩٠. كانت مخطوطة الكتاب منجـزة قبل عقد ونصف العقد تقريباً من رحيل صاحب «قراءة رأس المال»، وقبل نصف عقد من الفاجعة التي وضعت حداً لمسيرته الباهرة، والمثيرة للجدل، في الفكر الماركسي الفلسفي، عدا ومضة أخيرة، خلال العقد الفاصل بين الفاجعة والوفاة. كانت أساساً لـ «اكتشاف» ألتوسّير آخر، أو «ألتوسّير الأخير» الذي قامت محاولات لوضعه في تعارض مع التزامه الثوري السابق.

«أن تكون ماركسياً...» واحد من أعمال «بعد الوفاة» التي تدعم الـ «اكتشاف». ويقترن الكتاب، في تاريخ كتابته كما في تاريخ إصداره، وبالنسبة إلى القارئين الفرنسي والعربي على السواء، مع صدور توأمه «تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة».

يعطي ألتوسّير الكتابين شكل «manuel»، وفق تعبيره، وهو شكّل إعادة كتابة تاريخ الفلسفة على نحو تعليمي يفيد كتلخيص وافٍ، وذلك كتمهيد، على مرحلتين، لتقديم أطروحة «ألتوسّير الأخير». ومن زاوية النظر هذه، ترمي إعادة كتابة التاريخ إلى نوع من «إعادة تأسيس» تأتي كخروج من «أزمة» وكتتويج لمسيرة...

المؤلف

لويس ألتوسّير كان واحداً من أكثر الشخصيات الفكرية الفرنسية نفوذاً في النصف الثاني من القرن العشرين. من أبرز أعماله المنشورة عزلة مكياڤيلّي (١٩٩٨)، مونتسكيو، السياسة والتاريخ (٢٠٠٣)، في إعادة الإنتاج (٢٠١١)، قراءة رأس المال (٢٠١٤)، تأهيل إلى الفلسفة لمن هم ليسوا بفلاسفة (٢٠١٤)، كلها أعمال ترجمت في العالم أجمع واستثارت فيه الوافر من التعليقات.

ISBN-13: 978-614-432-956-6



